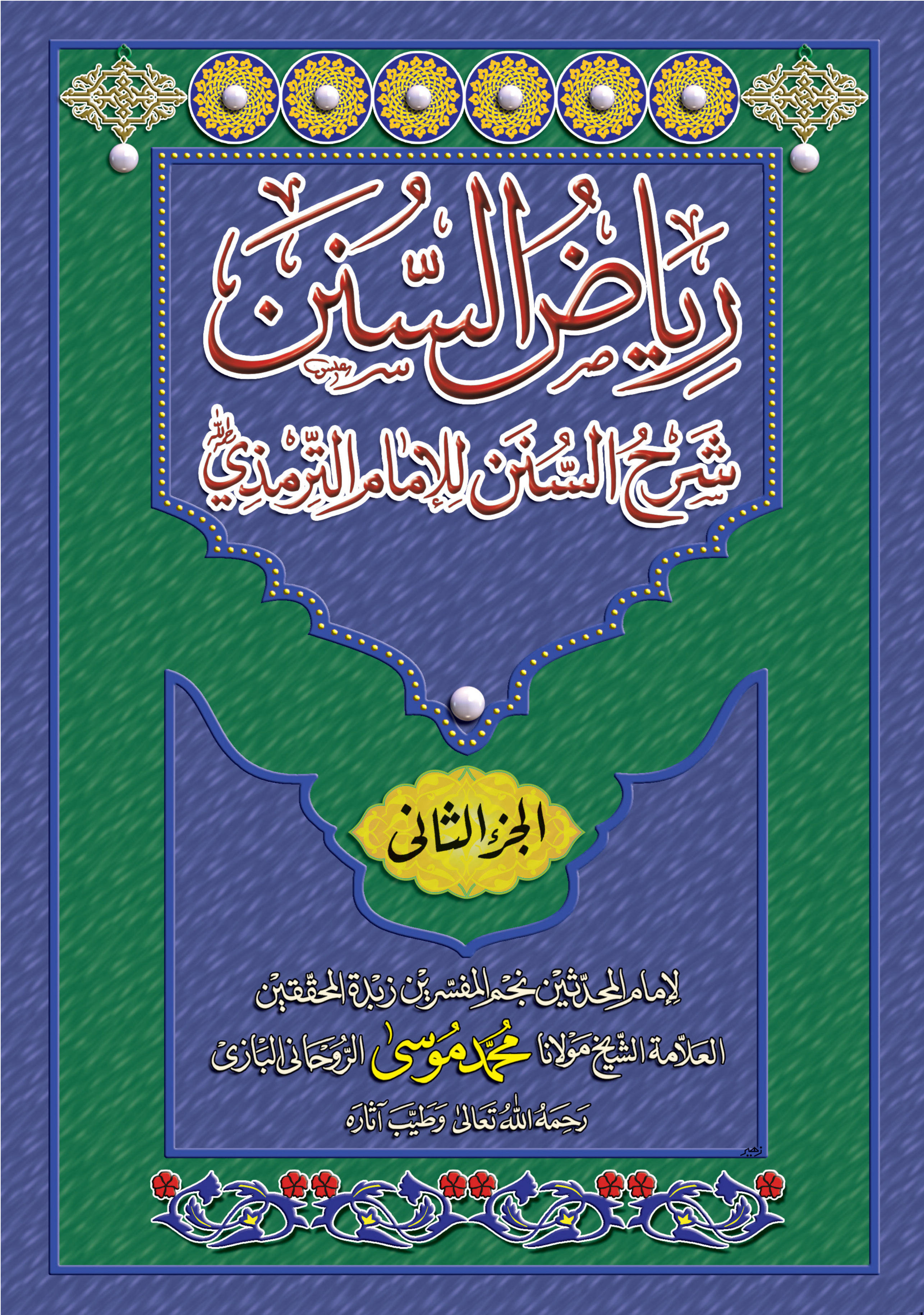

رياض السنن
شرح السنن للإمام الترمذي
الجزء الثاني
لإمام المحدثين نجم المفسرين زبدة المحققين
العلامة الشيخ مولانا محمد موسى الروحاني البازي
رحمه الله تعالى وطيب آثاره

اسم الكتاب : رياض السنن شرح السنن للإمام الترمذي رحمه الله تعالى - الجزء الثاني
اسم المؤلف : محمد موسىٰ الروحاني البازي رحمه الله تعالى
الطبعة السابعة : ١٤٤٣هـ - ٢٠٢٢م

جميع الحقوق محفوظة

إدارة التصنيف و الأدب
العنوان : المكتب المركزي : ١٣/دي ، بلاك بى ،
سمن آباد ، لاهور ، باكستان
هاتف : ٠٠٩٢ ٤٢ ٣٧٥٦٨٤٣٠
جوال : ٠٠٩٢ ٣٠٠ ٤١٠١٨٨٢
البريد الإلكتروني : alqalam777@gmail.com
الموقع على الشبكة الإلكترونية : www.jamiaruhanibazi.org

All rights reserved

Idara Tasneef wal Adab
(Institute of Research and Literature)
Alqalam Foundation
Address: Head Office: 13-D, Block B,
Samanabad, Lahore, Pakistan.
Phone: +92-42-37568430
Cell: +92-300-4101882
Email: alqalam777@gmail.com
Web: www.jamiaruhanibazi.org



الناشر
إدارة التصنيف و الأدب

رِيَاضُ السُّنَن

شَرْحُ السُّنَنِ لِلإِمَامِ التِّرْمِذِيِّ رحمه الله



ناشر

إدارۂ تصنیف وأدب

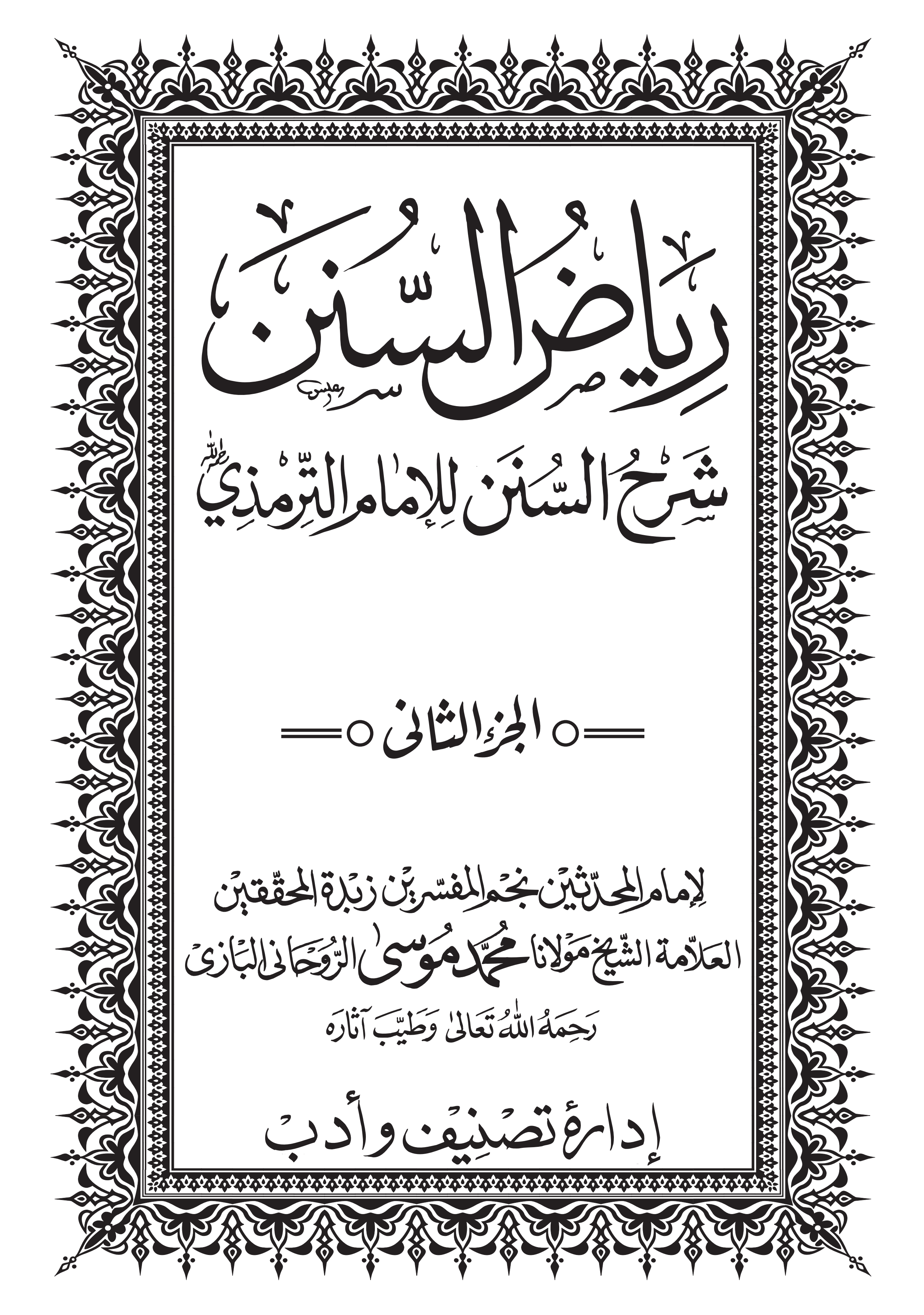
جامعہ محمّد موسیٰ رُوحانی بازِی

برہان پورہ، عقب گورنمنٹ بوائز ہائی سکول رائے ونڈ لاہور

موبائل: +92-300-4101882 فون: +92-42-37568430

Web: www.jamiaruhanibazi.org

Email: alqalam777@gmail.com



رِيَاضُ السُّنَن

شَرحُ السُّنَن لِلإمام التِّرمِذي رحمه الله

الجزء الثانى

لإمام المحدّثين نجم المفسّرين زبدة المحقّقين
العلاّمة الشّيخ مولانا محمّد موسى الرّوحانى البازى
رحمه الله تعالى وطيّب آثاره

إدارة تصنيف وأدب

مصنّفِ کتابِ ہذا

شیخ الحدیث والتفسیر

حضرت مولانا محمد موسیٰ روحانی بازی

رحمہ اللہ تعالیٰ وطیب آثارہ

کے بارے میں چند مختصر کلمات

اوران کی زندگی کے مختصر حالات



بِسمِ اللہِ الرّحمٰنِ الرّحیم

نحمدہٗ ونصلّی علیٰ رسولہِ الکریم۔ أمّا بعدُ!

هَيهَاتَ لَا يَأتِي الزَّمَانُ بِمِثْلِهِ

إِنَّ الزَّمَانَ بِمِثْلِهِ لَبَخِيلٌ

ترجمہ "یہ بات بڑی بعید ہے، زمانہ ان جیسی شخصیت نہیں لائے گا۔
بیشک ایسی شخصیات کے لانے میں زمانہ بڑا بخیل ہے"۔

محدث اعظم، مفسر کبیر، فقیہ افہم، مصنفِ افخم، جامع المعقول والمنقول، شیخ المشائخ مولانا محمد موسیٰ روحانی بازی طیب اللہ آثارہ واعلیٰ درجاتہٗ فی دارالسلام کی شخصیت علمی دنیا میں کسی تعارف کی محتاج نہیں۔ آپ اپنے عہد میں دنیا بھر کے ذہین لوگوں میں سے ایک تھے۔ آپ کی علمی مصروفیات قدرت نے آپ کی تسکین کیلئے پیدا کر رکھی تھیں۔

لاریب! ان کی شخصیت سدا یادگار رہے گی۔ اس وقت ان کی موت سے چمنستانِ اسلام اجڑ گیا ہے، علماء یتیم ہو گئے ہیں اور اہل اسلام ان کے علم وفقہ سے محروم ہو گئے ہیں۔ ان کی باتیں بے شمار ہیں، ان کے سنانے والے بھی بے شمار ہیں۔ ان کی زندگی کے مختلف گوشے لوگوں کے سامنے ہیں اور زندگی ایک کھلی ہوئی کتاب کی مانند ہے۔

کچھ قمریوں کو یاد ہے کچھ بلبلوں کو حفظ
عالم میں ٹکڑے ٹکڑے میری داستاں کے ہیں

اللہ تعالیٰ کے دربارِ جلال و جمال میں حضرت محدث اعظمؒ کا مقام

حضرت شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ کو عند اللہ جو مقام و مرتبہ حاصل تھا اور اس سلسلے میں آپ کو جن کرامتوں اور خصائص سے اللہ تعالیٰ نے نوازا اس پر ایک ضخیم کتاب لکھی جا سکتی ہے۔ ذیل میں اختصاراً ایک دو واقعات ذکر کئے جا رہے ہیں۔

(۱) حضرت شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ کی قبر مبارک سے جنت کی خوشبو کا پھوٹنا

تدفین کے بعد شیخ الحدیث والتفسیر حضرت مولانا محمد موسیٰ روحانی بازیؒ کی قبر اطہر اور مٹی سے خوشبو آنا شروع ہوگئی جس نے پورے میانی قبرستان کو معطر کر دیا۔ دُور دُور تک فضا انتہائی تیز خوشبو سے مہکنے لگی اور یہ خبر جنگل کی آگ کی طرح ہر طرف پھیل گئی۔ لوگوں کا ایک ہجوم تھا جو اس ولی اللہ کی قبر پر حاضری دینے کیلئے اُمڈ پڑا، ملک کے کونے کونے سے لوگ پہنچنے لگے اور تبرکاً مٹی اٹھا اٹھا کر لے جانے لگے۔ قبر مبارک پر مٹی کم ہونے لگتی تو اور مٹی ڈال دی جاتی۔ چند ہی منٹوں میں وہ مٹی بھی اسی طرح خوشبو سے مہکنے لگتی۔ قبر کے پاس چند منٹ گزارنے والے شخص کا لباس بھی جنّتی خوشبو سے معطر ہو جاتا اور کئی کئی دن تک اس لباس سے خوشبو آتی۔

یہ کوئی معمولی واقعہ نہیں ہے۔ عالم اسلام کی چودہ صدیوں میں صحابہ رضی اللہ عنہم کے دور کے بعد حضرت شیخؒ تیسری شخصیت ہیں جن کی مرقد اطہر سے جنت کی خوشبو جاری ہوئی جو الحمد للہ سات ماہ سے زائد عرصہ گزرنے کے باوجود ابھی تک جاری ہے۔ حضرت شیخؒ اللہ تعالیٰ کے کتنے برگزیدہ اور محبوب بندے تھے ان کی اس عظیم کرامت نے اس بات کی تصدیق کر دی۔ یہ عظیم الشان کرامت جہاں حضرت محدثِ اعظمؒ کی ولایتِ کاملہ کی واضح دلیل ہے وہاں مسلکِ دیوبند کیلئے بھی قابل صد فخر بات ہے۔

(۲) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حضرت شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ سے محبت

اس زمین پر عرشِ بریں کے آخری نمائندہ رحمۃ للعالمین صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت محدث اعظمؒ کی محبت و عقیدت عشق کی آخری دہلیز پر تھی۔ درسِ حدیث میں یا گھر میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا ذکر فرماتے تو رِقّت طاری ہو جاتی، آنکھیں پُرنم ہو جاتیں اور آواز حلق میں اٹک جاتی۔

ایک مرتبہ حضرت شیخؒ بمعہ اہل و عیال حج کیلئے حرمین شریفین تشریف لے گئے۔ حج کے بعد چند روز مدینہ منورہ میں قیام فرمایا۔ مولانا سعید احمد خانؒ (جو کہ تبلیغی جماعت کے بڑے بزرگوں میں سے تھے) کو جب آپ کی آمد کی اطلاع ہوئی تو آپ کی بمعہ اہل خانہ اپنی مدینہ منورہ والی رہائشگاہ پر دعوت کی۔ دعوت کے دوران والد محترمؒ، مولانا سعید احمد خانؒ کے ساتھ تشریف فرما تھے کہ ایک شخص (جو کہ مدینہ منورہ ہی کا رہائشی تھا) آیا، اس نے جب محدثِ

اعظم شیخ الشیوخ مولانا محمد موسیٰ روحانی بازیؒ کو اس مجلس میں تشریف فرما دیکھا تو انہیں سلام کر کے مؤدبانہ انداز میں ان کے قریب بیٹھ گیا اور عرض کیا کہ حضرت میں آپ سے معافی مانگنے کیلئے حاضر ہوا ہوں، آپ مجھے معاف فرمادیں۔ والد ماجدؒ نے فرمایا بھائی کیا ہوا؟ میں تو آپ کو جانتا ہی نہیں، نہ کبھی آپ سے ملاقات ہوئی ہے۔ تو کس بات پر معاف کروں؟ وہ شخص پھر کہنے لگا کہ بس حضرت آپ مجھے معاف کردیں۔

حضرت شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ کوئی وجہ بتلاؤ تو سہی؟ وہ شخص کہنے لگا کہ جب تک آپ معاف نہیں فرمائیں گے میں بتلا نہیں سکتا۔ تو اپنے مخصوص لب ولہجہ میں والد صاحبؒ نے فرمایا اچھا بھئی معاف کیا، اب بتلاؤ کیا بات ہے؟ وہ کہنے لگا حضرت میری رہائش مدینہ منورہ میں ہی ہے۔ میں اپنے رفقاء اور ساتھیوں سے اکثر آپ کا نام اور آپ کے علم وفضل کے واقعات سنتا رہتا تھا چنانچہ میرے دل میں آپ کی زیارت وملاقات کا شوق پیدا ہوا اور وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ یہ تمنا بڑھتی گئی مگر کبھی زیارت کا شرف حاصل نہ ہوسکا۔

اتفاق سے چند دن قبل آپ مسجد نبوی میں نوافل میں مشغول تھے کہ میرے ایک ساتھی نے مجھے اشارے سے بتلایا کہ یہ ہیں مولانا محمد موسیٰ صاحب جن کے بارے میں تم اکثر پوچھتے رہتے ہو۔ میں نے چونکہ اس سے پہلے آپ کو دیکھا نہیں تھا اس لئے میرے ذہن میں آپ کے بارے میں ایک تصور قائم تھا کہ پھٹا پرانا لباس ہوگا، دنیا کا کچھ پتہ نہیں ہوگا تو جب میں نے نوافل پڑھتے ہوئے آپ کا حلیہ اور وجاہت دیکھی (حضرت شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ کا لباس سادہ سا ہوتا، سفید لمبا جبّہ نما کُرتا پہنتے، شلوار ٹخنوں سے بالشت بھر اونچی ہوتی، سر پر سفید پگڑی باندھتے اور پگڑی کے اوپر عربی انداز میں سفید رومال ڈال لیتے مگر آپ کو اللہ تعالیٰ نے علمی جلال کے ساتھ ساتھ ظاہری جمال اور رعب بھی بے انتہاء بخشا تھا، نیز نسبتاً دراز قامت بھی تھے اس لئے اس سادہ سے لباس میں بھی آپ کی وجاہت وشان کسی بادشاہِ وقت سے کم معلوم نہ ہوتی اور آپ کو نہ جاننے والے بھی آپ کی شخصیت سے انتہائی مرعوب ہوکر ادب سے ایک طرف ہوجاتے۔) تو میرے ذہن میں جو پھٹے پرانے لباس کا تصور تھا وہ ٹوٹ گیا اور میرے دل میں آپ کے بارے میں کچھ بدگمانی پیدا ہوگئی چنانچہ میں آپ سے ملے بغیر ہی واپس لوٹ گیا۔

اسی رات کو خواب میں مجھے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی کیا دیکھتا ہوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم انتہائی غصے میں ہیں۔ میں نے ڈرتے ڈرتے عرض کیا یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم)! مجھ سے ایسی کیا غلطی ہوگئی کہ آپ ناراض دکھائی دے رہے ہیں؟ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

"تم میرے موسیٰ کے بارے میں بدگمانی کرتے ہو،
فوراً میرے مدینے سے نکل جاؤ"۔

میں خوف سے کانپ گیا، فوراً معافی چاہی، تو نبی کریم ﷺ فرمانے لگے۔

"جب تک ہمارا موسیٰ معاف نہیں کرے گا میں
بھی معاف نہیں کروں گا"۔

یہ خواب دیکھنے کے بعد میں بیدار ہوگیا اور اس دن سے میں مسلسل آپ کو تلاش کررہا ہوں مگر آپ کی جائے قیام کا پتہ نہیں لگا سکا۔ آج آپ سے یہاں اتفاقاً ملاقات ہوگئی تو معافی مانگنے کیلئے حاضر ہوگیا ہوں۔ حضرت شیخؒ نے جب یہ واقعہ سنا تو آپ پر رقّت طاری ہوگئی اور آپ پھوٹ پھوٹ کر رو پڑے۔

ان واقعات سے بخوبی علم ہوتا ہے کہ حضرت شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ کو اللہ جل جلالہ اور رسول اللہ ﷺ کے نزدیک نہایت بلند مقام و درجہ حاصل تھا۔ خاص طور پر مدینہ منورہ میں پیش آنے والا مذکورہ بالا واقعہ تو اس قدر عجیب وغریب ہے کہ قرونِ اولیٰ کے علماء و مشائخ کے تذکروں میں بھی اس جیسی مثال خال خال ہی ملتی ہے۔

آپ تصور تو کیجئے کہ حضرت شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ کا کیا مقام و مرتبہ ہوگا اور رسول اللہ ﷺ کو آپ سے کس قدر محبت ہوگی کہ آپ کے بارے میں مدینہ منورہ کے اس شخص کی معمولی سی بدگمانی پر رسول اللہ ﷺ نے انتہائی ناراضگی کا اظہار فرمایا بلکہ سخت غضب کی وجہ سے اسے مدینہ سے ہی نکل جانے کا حکم فرمایا۔

حضرت شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ یقیناً اللہ تعالیٰ کے ان برگزیدہ بندوں اور ان عالی مرتبت اولیاء میں سے تھے جن کے بارے میں اللہ جل شانہ فرماتے ہیں۔

مَنْ عَادٰی لِیْ وَلِیًّا فَقَدْ اٰذَنْتُہٗ بِالْحَرْبِ۔

ترجمہ "جس شخص نے میرے کسی ولی سے دشمنی کی،
مَیں اس شخص سے اعلان جنگ کرتا ہوں"۔

ذرا اس حدیثِ قدسی کو دیکھئے اور پھر مذکورہ واقعہ پر غور کیجئے بلکہ یہاں تو رنگ ہی نرالا ہے کہ اس شخص نے حضرت شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ کو نہ تو ہاتھ سے کوئی تکلیف پہنچائی، نہ استہزاء کیا، نہ اہانت و تحقیر کی، نہ زبان سے کوئی برے الفاظ و کلمات ادا کئے بلکہ صرف دل ہی دل میں آپ کے بارے میں بدگمانی کی مگر دشمنی کے معمولی اثرات والی اس حالت و کیفیت پر بھی اللہ اور اس کے رسول ﷺ کا غضب حرکت میں آگیا اور اسے اپنے شہر کو چھوڑنے اور اس سے نکل جانے کا حکم دے دیا۔

مختصر حالاتِ زندگی

محدث اعظم، مصنف افخم، شیخ الحدیث والتفسیر مولانا محمد موسیٰ روحانی بازیؒ ڈیرہ اسماعیل خان کے مضافات میں واقع ایک گاؤں کٹہ خیل میں مولوی شیر محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں پیدا ہوئے۔ آپ کے والدِ محترم عالم وعارف اور زاہد وسخی انسان تھے، انکی سخاوت کے قصے گاؤں کے لوگوں میں زبان زدِعام ہیں۔ آپ کے والدِ محترم مولوی شیر محمدؒ کی وفات ایک طویل مرض، پیٹ اور معدہ میں پانی جمع ہونے، کی وجہ سے ہوئی۔ حضرت شیخؒ کی عمر اس وقت پانچ سال یا اس سے بھی کم تھی۔

والدِ محترم کے انتقال کے بعد آپ کی پرورش آپ کی والدہ محترمہ نے کی جو کہ بہت ہی صالحہ، صائمہ اور قائمہ للہ تعالیٰ خاتون تھیں۔ آپ نے والدہ محترمہ کی نگرانی ہی میں دینی تعلیم حاصل کی، یہی آپ کے والدِ محترم کی وصیت بھی تھی۔

والدِ محترم مولوی شیر محمدؒ کی وفات کے بعد آپ ان کی قبر پر زیارت کیلئے حاضر ہوتے تو قبر میں سے قرآن حکیم کی تلاوت کی آواز سنائی دیتی خصوصاً "سُورَةُ الْمُلْكِ" کی تلاوت کی آواز آتی۔ حدیث شریف میں سورۂ ملک کے بارے میں آیا ہے کہ یہ سورت اپنے پڑھنے والے کیلئے شفاعت کا باعث بنتی ہے۔

یہ ان کی عجیب وغریب کرامت تھی جسے والد ماجد محدثِ اعظم مولانا محمد موسیٰ روحانی بازیؒ نے اپنی تصنیف شدہ کتاب "أثمارُ التكميل" (یہ حضرت شیخؒ کی تصنیف کردہ بیضاوی شریف کی شرح "أزهارُ التسهيل" کا دو جلدوں پر مشتمل مقدمہ ہے، اصل کتاب تقریباً پچاس جلدوں پر مشتمل ہے) میں بھی تفصیلاً ذکر فرمایا ہے۔ حضرت شیخؒ کے جد امجد "احمد روحانی رحمہ اللہ تعالیٰ" بھی بہت بڑے عالم اور صاحب فضل وکمال انسان تھے۔ افغانستان میں غزنی کے پہاڑوں کے مضافات میں ان کا مزار اب بھی مرجع عوام وخواص ہے۔

حضرت شیخ محدثِ اعظم مولانا محمد موسیٰ روحانی بازیؒ نے ابتدائی کتبِ فقہ اور فارسی کی تمام کتابیں مثلاً پنج گنج، گلستان، بوستان وغیرہ گاؤں کے علماء سے پڑھیں، اس دوران گھر کے کاموں میں والدہ محترمہ کا ہاتھ بھی بٹاتے۔ گاؤں میں بارش کے علاوہ پانی کے حصول کا اور کوئی ذریعہ نہ تھا، آپ بعض اوقات پانی لانے کیلئے تین تین میل کا سفر کرتے۔

گاؤں میں کتابیں پڑھنے کے بعد آپ بعض علماء کے حکم پر تحصیل علم کیلئے تقریباً گیارہ سال کی کم عمری میں عیسیٰ خیل چلے گئے۔ تحصیل علم کیلئے یہ آپ کا پہلا سفر تھا۔ یہاں پر چند ماہ میں ہی آپ نے علم الصرف کی کئی کتابیں زبانی یاد کر لیں۔

بعدہٗ ابا خیل ضلع بنوں تشریف لے گئے اور دو سال میں علم الصرف کی تمام کتب فصول اکبری تک اور نحو کی کتابیں کافیہ تک اور منطق کی ابتدائی کتب مولانا مفتی محمود رحمہ اللہ تعالیٰ اور خلیفہ جان محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی زیر نگرانی از بر کیں۔

اس کے بعد مفتی محمودؒ کے ہمراہ عبد الخیل آ گئے اور یہاں پر دو سال میں ان سے شرح جامی، مختصر المعانی، سلم العلوم تک منطق کی کتابیں، مقامات حریری، اصول الشاشی، میبذی شرح ہدایۃ الحکمۃ، شرح وقایہ اور تجوید و قراءت کی بعض کتب پڑھیں۔

مزید علمی پیاس بجھانے کیلئے آپ اکوڑہ خٹک دار العلوم حقانیہ تشریف لے گئے۔ یہاں آپ نے تقریباً دو سال قیام کیا جس دوران آپ نے منطق کی تمام کتابیں ماسوائے قاضی مبارک اور فلسفہ کی تمام کتب، علم میراث، اصولِ فقہ اور ادب عربی کی کتب پڑھیں۔

سالانہ چھٹیوں کے دوران مولانا غلام اللہ خان رحمہ اللہ تعالیٰ کے دورۂ تفسیر میں شرکت کیلئے راولپنڈی آ گئے۔

اس کے بعد مدرسہ قاسم العلوم ملتان میں داخلے کیلئے تشریف لے گئے۔ قاسم العلوم میں داخلے کا امتحان صدرا، حمد اللہ اور خیالی جیسی مشکل کتابوں میں زبانی دیا۔ ممتحن نے حیران ہو کر قاسم العلوم کے صدر مدرّس مولانا عبد الخالق رحمہ اللہ تعالیٰ کو بتلایا کہ ایک پٹھان لڑکا آیا ہے جسے سب کتابیں زبانی یاد ہیں۔ یہاں آپ تقریباً تین سال تک حصولِ علم میں مشغول رہے اور فقہ، حدیث، تفسیر، منطق، فلسفہ، اصول اور علم تجوید و قراءتِ سبعہ کی تعلیم حاصل کی۔

حضرت شیخؒ کو اللہ جل شانہ نے بے انتہاء قوتِ حافظہ اور سریع الفہم ذہن عطا کیا تھا۔ زمانۂ طالب علمی میں ہی آپ اپنے تمام ہم جماعتوں پر فائق رہے۔ آپ کے اساتذہ آپ کی شدتِ ذکاوت، قوتِ حافظہ اور وسعتِ مطالعہ پر حیرت و استعجاب کا اظہار کرتے۔ آپ مشکل سے مشکل عبارت اور فنی پیچیدگی کو، جس کے حل سے اساتذہ بھی عاجز آ جاتے، ایسے انداز میں حل فرماتے اور فی البدیہہ ایسی تقریر فرماتے کہ یوں محسوس ہوتا جیسے اس مقام پر کوئی اشکال تھا ہی نہیں۔

تدریس سے وابستہ ہونے کے بعد تمام کتبِ فنونِ عقلیہ و نقلیہ کے دروس میں آپ طلباء و علماء کے سامنے اس فن کے ایسے مخفی نکات اور علومِ مستورہ بیان فرماتے کہ سننے والے یہ گمان کرنے لگتے کہ شاید آپ کی ساری عمر اسی ایک فن کے حصول و تدریس اور استحکام میں گزری ہے۔ تمام فنون میں آپ کے اسباق کی یہی کیفیت ہوتی اور آپ اس فن کی انتہائی گہرائی میں جا کر لطائف وبدائع کو ظاہر فرماتے۔

حضرت محدثِ اعظم مولانا محمد موسیٰ روحانی بازی رحمہ اللہ تعالیٰ کو جن علوم و فنون میں مکمل دسترس و مہارت حاصل تھی اس کا ذکر وہ خود بطور تحدیثِ نعمت اپنی بعض تصانیف میں ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

"وممّامَنّ اللہ تعالی علیّ التبحّرَ فی العُلومِ کلِّها النقلیۃ والعقلیّۃ من علم الحدیث و علم التفسیر وعلم الفقہ وعلم أصُول التفسیر وعلم أصول الحدیث وعلم أصول الفقہ وعلم العَقائد و علم التاریخ وعلم الفِرَق المختلفۃ وعلم اللُّغۃ العربیۃ وعلم الأدب العربی المشتمِلِ علی اثنی عشرَ فنًّا وعِلمًا کما صرّح بہ الأدباء وعلم الصرف وعلم الاشتقاق وعلم النحو وعلم المعانی وعلم البیان وعلم البدیع وعلم قرض الشعر وعلم المنطق وعلم الفلسفۃ الأرسطویۃ الیونانیۃ والإلٰھیّات من الفلسفۃ الیونانیۃ و علم الطبیعیات من الفلسفۃ الیونانیۃ وعلم السماء والعالم وعلم الرّیاضیات من الفلسفۃ الیونانیۃ وعلم تھذیب الأخلاق وعلم السیاسۃ المدَنیۃ من الفلسفۃ وعلم الھندسۃ أی علم أقلیدس الیونانی وعلم الأبعاد وعلم الأُکُر وعلم اللّغۃ الفارسیّۃ والأدب الفارسی وعلم العروض وعلم القوافی وعلم الھیئۃ أی علم الفلک البطلیموسی الیونانی وعلم التجوید للقرآن وعلم ترتیل القرآن وعلم القراءات".

آپ دورانِ درس خارجی قصے سنانا پسند نہیں فرماتے تھے مگر اس کے باوجود مشکل سے مشکل کتاب کا درس بھی جب شروع فرماتے تو مغلق سے مغلق عبارات و مقامات حل ہوتے چلے جاتے اور سننے والوں پر ایسی کیفیت طاری ہوتی کہ جی چاہتا کہ درس جاری رہے کبھی ختم نہ ہو۔ یوں معلوم ہوتا جیسے حضرت شیخؒ کے علم نے طلباء پر سحر کر کے انہیں مدہوش کر دیا ہے اور انہیں وقت گزرنے کا احساس ہی نہیں۔ درس جس قدر بھی طویل ہوتا چلا جاتا طلباء پہلے سے زیادہ ہشاش بشاش و تازہ دم نظر آتے اور ایسا لگتا جیسے آپ نے ان میں ایک علمی قوت بھر دی ہو۔

سب سے زیادہ شہرت آپ کے درسِ ترمذی اور درسِ تفسیر بیضاوی کو حاصل ہوئی۔ دُور دراز سے طلباء و علماء آپ کے درس میں شرکت کی سعادت حاصل کرنے کیلئے کھچے چلے آتے۔ آپ کا درسِ حدیث بعض اوقات پانچ چھ گھنٹوں تک مسلسل جاری رہتا۔ شدید سے شدید بیماری میں بھی، جبکہ حضرت شیخؒ کیلئے بیٹھنا بھی مشکل ہوتا، یہی صورتِ حال رہتی اور بیماری کے باوجود کئی کئی گھنٹوں کی تقریر کے بعد بھی آپ پر تھکن کے آثار دکھائی نہ دیتے۔ طلبہ سے فرماتے "بھئی یہ سب علم حدیث کی برکات ہیں"۔

خاص طور پر آپ کا درسِ ترمذی پورے پاکستان بلکہ پوری دنیا میں اپنی مثال آپ تھا جس میں آپ جامع ترمذی کی ابتداء سے لیکر انتہاء تک ہر ہر حدیث کا ترجمہ کرتے، مشکل الفاظ کی صرفی ونحوی تحقیق کرتے، مآخذ بتلاتے، محاوراتِ عرب کی تفاصیل سے مطلع فرماتے اور تمام مسائل پر انتہائی مفصل و سیر حاصل بحث بھی فرماتے۔ مسائل میں عام طریقۂ کار کے مطابق دو یا چار مشہور مذاہب بیان نہ فرماتے بلکہ اکثر مسائل میں آپ سات سات یا آٹھ آٹھ مذاہب بیان فرماتے، ہر فریق کی تمام ادلّہ ذکر کرتے اور پھر ہر دلیل کے کئی کئی جوابات احناف کی طرف سے دیتے۔ بعض

اوقات فریقِ مخالف کی ایک ہی دلیل کے جوابات کی تعداد پندرہ بیس سے بھی بڑھ جاتی۔

آپ کے درس کی سب سے خاص بات "قَالَ" کیساتھ "أَقُوْلُ" کا ذکر تھا یعنی "میں اس مسئلے میں یوں کہتا ہوں"۔ حضرت شیخؒ کو اللہ تعالیٰ نے استخراجِ جوابِ جدید کا بڑا ملکہ عطا فرمایا تھا۔ آپ اکثر مسائل و مباحث میں اپنی جانب سے دلائلِ جدیدہ و توجیہاتِ جدیدہ ذکر فرماتے اور وہی جوابات و توجیہات سب سے زیادہ تسلی بخش ہوتیں۔ بعض اوقات ایک ہی مسئلے میں صرف آپ کی اپنی توجیہات و جوابات کی تعداد اس مسئلے میں اسلاف سے مروی مجموعی توجیہات سے بڑھ جاتی اور ساتھ ساتھ یہ فرماتے۔

"مولانا یہ میری اپنی توجیہات و اَدِلّہ ہیں اس مسئلہ میں، روئے زمین کی کسی کتاب میں آپ کو نہیں ملیں گی۔ بڑی دعاؤں و آہ و زاری اور بہت راتیں جاگنے کے بعد اللہ تعالیٰ نے میرے ذہن میں ان کا القاء و اِلہام کیا ہے"۔

اس جلالتِ علمی کے باوجود عاجزی کا یہ عالم تھا کہ اپنے جوابات و توجیہات کی نسبت اپنی طرف کرنے کی بجائے اللہ تعالیٰ کی جانب فرماتے تھے کہ بندہ کچھ بھی نہیں، وہی ذات سب کچھ ہے۔ یہ عاجزی و انکساری ان کی سینکڑوں تصنیف شدہ کتابوں میں بھی نظر آتی ہے۔ مصنف حضرات عام طور پر اپنی تصنیفات پر اپنے نام کے ساتھ مختلف القاب بھی لگاتے ہیں مگر حضرت شیخؒ نے اپنی ہر تصنیف پر عاجزی و انکساری کی راہ اپناتے ہوئے اپنے نام کے ساتھ ہمیشہ عبدِ فقیر یا عبدِ ضعیف (کمزور بندہ) لکھا جو اُن کی انکساری کی واضح مثال ہے۔ عجز و انکساری کا ساتھ حالتِ نزع میں بھی نہ چھوڑا اور ایسی حالت میں بھی زبان ادب کا دامن پکڑے انکساری و عاجزی کا اظہار کرتے ہوئے اس ذات وحدہ لاشریک لہ کو اس انداز میں پکارتی رہی۔

"إِلٰهِيْ أَنَا عَبْدُكَ الضَّعِيْفُ".

یعنی "یا اللہ ! میں تیرا کمزور بندہ ہوں"۔

حضرت محدث اعظمؒ کے اوقات میں اللہ جلّ جلالہ نے بہت زیادہ برکت رکھی تھی۔ آپ قلیل سے وقت میں کئی گنا زیادہ کام کر لیتے جس کا اندازہ آپ حضرت شیخؒ کے درسِ ترمذی سے لگا سکتے ہیں کہ ترمذی کی ہر حدیث کا ترجمہ بھی ہو، تمام مشکل الفاظ کی صرفی و نحوی تحقیقات و مآخذ کی توضیح بھی ہو، پھر تمام مسائل پر اتنی مفصل بحث ہو جیسا کہ ابھی بیان ہوا اور ان سب پر مستزاد یہ کہ آپ سب طلباء سے کاپیاں بھی لکھواتے، چنانچہ مسلسل تقریر کرنے کی

بجائے ٹھہر ٹھہر کر املاء کے انداز میں طلباء کو مسائل لکھواتے جس دوران آپ ہر جملے کو کم از کم دو یا تین مرتبہ ضرور دہراتے مگر ان سب باتوں کے باوجود وقت میں اتنی برکت ہوتی کہ جامع ترمذی سالانہ امتحانات سے قبل ہی اطمینان و تسلی سے ختم ہو جاتی اور اس کے ساتھ ساتھ ہر طالب علم کے پاس آپ کی مکمل درسی تقریر بھی مستقبل کیلئے محفوظ ہو جاتی۔

آپ کی زندگی میں ہی آپ کے علمی تفوّق کا اقرار بڑے بڑے علماء کرتے تھے۔ امام کعبہ شیخ معظم محمد بن عبد اللہ السبیل مدّظلہ ایک مرتبہ علماء کرام کی مجلس میں فرمانے لگے۔

> "میں اس وقت دنیا کے مرکز (مکہ مکرمہ) میں بیٹھا ہوں۔ دنیا بھر کے علماء میرے پاس تشریف لاتے ہیں مگر میں نے آج تک شیخ روحانی بازی جیسا محقق و مدقّق عالم نہیں دیکھا"۔

تصنیف وتالیف کیساتھ ساتھ وعظ وتبلیغ و ارشاد کے میدان میں بھی اللہ جل شانہ نے آپ سے بہت کام لیا۔ اس سلسلے میں آپ خود اپنی تصانیف میں لکھتے ہیں۔

"واللہ تعالی بفضلہ ومنّہ وفّقنی للعمل بجمیع أنواع الدعوۃ والإرشاد والحمد للہ والمنّۃ.

فقد أسلم بإرشادی وجهدی المسلسل فی ذلك أكثر من ألفی نفر من الكفار وبايعوا علی يدی و آمنوا بأن الإسلام حق وشهدوا أنّ الله تعالی واحد لا شريك له ودخلوا فی دين الله فرادی وفوجًا.

حتی رأيت فی بعض الأحيان أسرة كافرة مشتملة علی عشرة أشخاص فصاعدًا أسلموا وبايعوا للإسلام علی يدی بإرشادی فی وقت واحد وساعة واحدة والحمد لله ثم الحمد لله.

وفی الحديث لأن يهدی الله بك رجلاً واحدًا خير لك مما تطلع عليه الشمس وتغرب.

خصوصًا أسلم بإرشادی و تبليغی نحو خمسين نفرًا من الفرقة الكافرة الملحدة القاديانية أصحاب المتنبی الكذاب الدجال مرزا غلام أحمد.

وأسلم غير واحد من الفرقة الكافرة طائفة الذكريين بإرشادی و نصحی وبما بذلت مجهودی و قاسيت المشقة الكبيرة فی الإرشاد والتبليغ.

والفرقة الذكرية فرقة فی بلادنا لا يؤمنون بكون القرآن كتاب الله تعالی ولا يحجّون إلی كعبة الله المباركة بل بنوا بيتًا فی ديار مكران من ديار باكستان يحجّون إليه ولهم عقائد زائغة.

وأمّا إرشادی المسلمین العُصاة التارکین لأداء الزکاۃ والصلوات والصوم وغیرھا فلہ نتائج طیبۃ وأحسن . وللہ الحمدُ والفضل ومنہ التوفیق . فقد تاب آلاف من المجرمین المجاھرین بالفسق من الرجال والنساء وأصبحوا من مقیمی الصلوات وتوجّھوا الی إداء الزکاۃ و الصوم والأعمال الصالحۃ.

وتبدلت حیاتھم وانقلبت أحوالھم. ولا أحصی عدد ھٰؤلاء التائبین لکثرتھم ".

دین اسلام کی سربلندی کیلئے آپ نے منکرین حدیث، اہل بدعت ، روافض، قادیانیوں اور یہود و نصاریٰ سے کئی عظیم الشان مناظرے بھی کیے اور عالم اسلام کا سر فخر سے بلند کیا۔

ابتدائی حالات کا مشاہدہ کیجئے تو بظاہر اسباب کوئی شخص نہیں کہہ سکتا تھا کہ اس نونہال کا سایہ ایک عالم پر محیط ہو گا۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ مشیت الٰہی، حفظِ دین اور پاسبانیٔ ملت کا انتظام، ظاہری اسباب سے بالاتر کرتی ہے اور لطفِ الٰہی خود ایسے افراد کا انتخاب کرتا ہے جن سے دین حنیف کی خدمت کا کام لیا جائے۔

وفات

بروز سوموار ۲۷ جمادیٰ الثانیہ ۱۴۱۹ھ مطابق ۱۹ اکتوبر ۱۹۹۸ء عصر کی جماعت میں حضرت محدثِ اعظم کو دِل کا شدید دورہ پڑا اور علم و عمل کے اس جبلِ عظیم کو اللہ تعالیٰ نے اس پُرفتن دنیا سے نجات دیتے ہوئے دارِ قرار کی طرف بلالیا اور اس دنیاوی آزمائش میں آپ کی کامیابی اور اپنی رضا کا اعلان آپ کی قبر سے پھوٹنے والی جنت کی خوشبو کے ذریعہ دنیا میں ہی کر دیا۔

تو خدا ہی کے ہوئے پھر تو چمن تیرا ہے
یہ چمن چیز ہے کیا سارا وطن تیرا ہے

حضرت شیخؒ نے تریسٹھ ۶۳ برس عمر پائی۔ آپ ایک عالم باعمل، عارف باللہ ، باضمیر اور باکمال انسان تھے۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد مبارک ہے کہ " مومن وہ ہے جس کو دیکھ کر خدا یاد آجائے "۔ آپ کی نگاہِ پُر تاثیر سے دلوں کی کائنات بدل جایا کرتی تھی، آپ کی صحبت میں چند لمحے گزارنے سے اسلام کے عہد زرّیں کے بزرگوں کی صحبتوں کا گمان ہوتا تھا۔ حضرت شیخؒ میں قرونِ اولیٰ والی سادگی تھی۔ ان کو دیکھ کر قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں کی یاد تازہ ہو جاتی تھی۔ آنکھوں میں تدبر کی گہرائیاں، آواز میں سنجیدگی و متانت کا آہنگ، دری پر گاؤ تکیے کا

سہارا لئے حضرت شیخؒ کو معتقدین کے سامنے میں نے اکثر قرآن وحدیث کے اسرار ورموز کھولتے دیکھا۔
یوں تو موت سنتِ بنی آدم ہے اور اس سے کسی کو مفر نہیں، یہاں جو بھی آیا جانے ہی کیلئے آیا۔ مگر کچھ شخصیات ایسی بھی ہوتی ہیں جن کی موت صرف فردِ واحد کی موت ہی نہیں بلکہ پوری ملت کی موت ہوتی ہے۔

”مَوْتُ الْعَالِمِ مَوْتُ الْعَالَمِ“

خصوصاً اگر رخصت ہونے والے کا وجود دنیا کیلئے باعثِ رحمت ہو، ان کی ذات سے عالم اسلام کی خدمات وابستہ ہوں تو ان کا صدمہ ایک عالم کی بے بسی، بے کسی ومحرومی اور یتیمی کا موجب بن جاتا ہے۔

فروغِ شمع تو باقی رہے گا صبحِ محشر تک
مگر محفل تو پروانوں سے خالی ہوتی جاتی ہے

حضرت شیخؒ کی رحلت سے ایسا محسوس ہو رہا ہے کہ محفل اجڑ گئی، ایک باب بند ہو گیا، ایک بزم ویران ہو گئی، ایک عہد ختم ہو گیا، ایک روایت نے دم توڑ دیا، زندگی کو حرکت وعمل دینے والا خود ہی اس دنیا میں جا بسا جہاں سے کوئی واپس نہیں آیا اور جو دار العمل نہیں دار الجزاء کی تمہید ہے۔

باغ باقی ہے باغباں نہ رہا　　اپنے پھولوں کا پاسباں نہ رہا
کارواں تو رواں رہے گا مگر　　ہائے وہ میرِ کارواں نہ رہا

ایسے وقت میں جبکہ اسلام ہر طرف سے طرح طرح کے فتنوں میں گھرا ہوا ہے اور ایسی حالت میں جبکہ اہل اسلام کو انکی رہبری کی مزید ضرورت تھی، وہ اپنے بے شمار چاہنے والوں کو روتا دھوتا چھوڑ کر اس ظالم دنیا سے ہمیشہ ہمیشہ کیلئے روٹھ گئے۔

داغِ فراقِ صحبت شب کی جلی ہوئی
اک شمع رہ گئی تھی سو وہ بھی خموش ہے

سعید بن جبیر رحمہ اللہ تعالیٰ حجاج بن یوسف کے ”دستِ جفا“ سے شہید ہوئے تھے۔ حافظ ابن کثیر

رحمہ اللہ تعالیٰ نے ”البدایہ والنہایہ“ میں ان کے بارے میں حضرت میمون بن مہران رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول نقل کیا ہے۔

”سعید بن جبیر رحمہ اللہ تعالیٰ کا انتقال اس وقت ہوا جبکہ روئے زمین پر کوئی شخص ایسا نہیں تھا جو اُن کے علم کا محتاج نہ ہو“۔

نیز امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

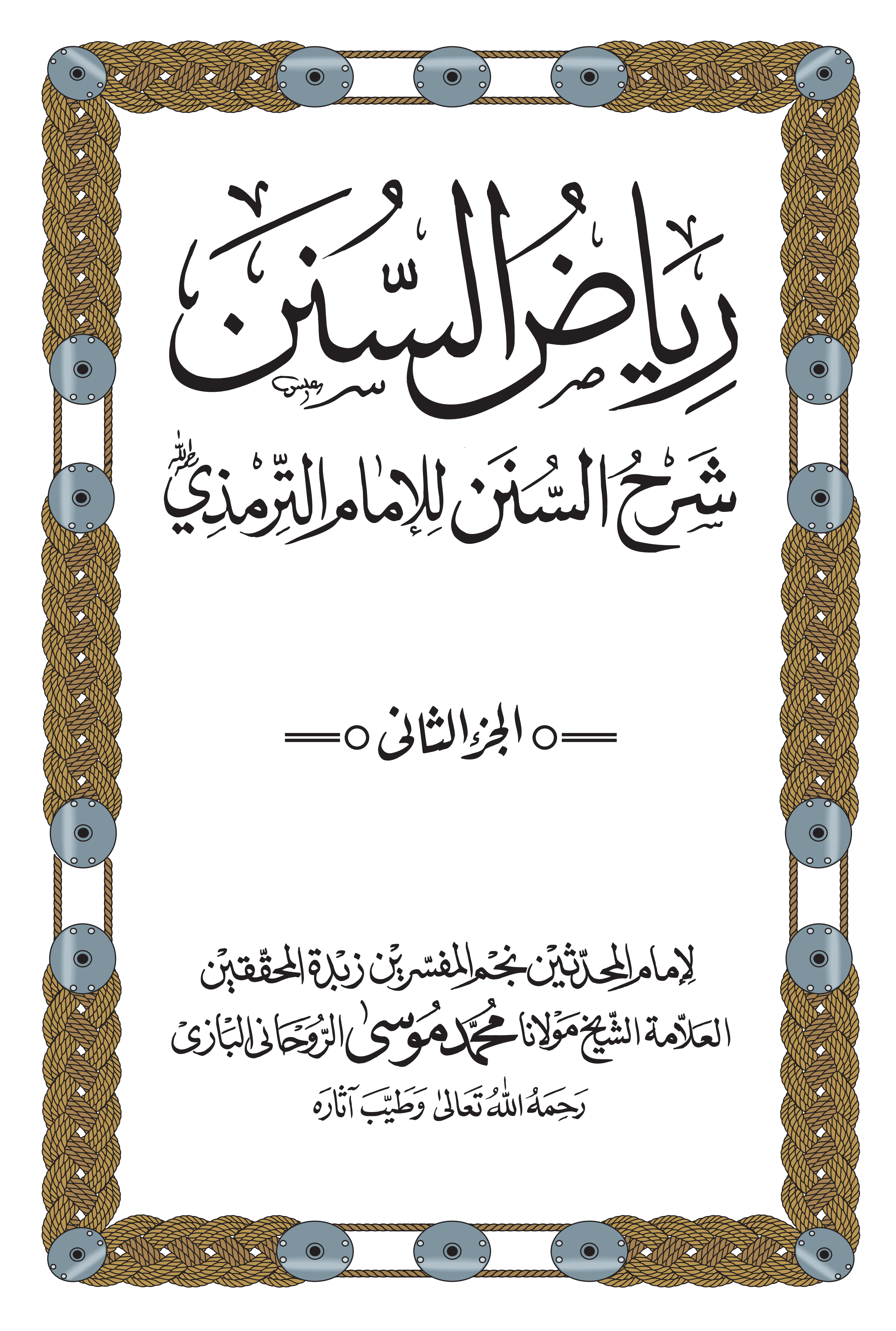
”سعید بن جبیر رحمہ اللہ تعالیٰ اس وقت شہید ہوئے جبکہ روئے زمین کا کوئی شخص ایسا نہیں تھا جو اُن کے علم کا محتاج نہ ہو“۔

آج صدیوں بعد یہ فقرہ محدثِ اعظم شیخ المشائخ مولانا محمد موسیٰ روحانی بازی رحمہ اللہ تعالیٰ پر حرف بحرف صادق آرہا ہے۔ وہ دنیا سے اس وقت رخصت ہوئے جب اہل اسلام ان کے علم وفقہ کے محتاج تھے، اہل دانش کو اُن کے فہم وتدبّر کی احتیاج تھی اور علماء ان کی قیادت وزعامت کے حاجتمند تھے۔ اُن کی تنہا ذات سے دین وخیر کے اتنے شعبے چل رہے تھے کہ ایک جماعت بھی اس خلا کو پُر کرنے سے قاصر رہے گی۔

آپ نے جس طور کُل عالم کی فضاؤں کو علمی وروحانی روشنی سے منور کیا اس کی بدولت اہل حق کے قافلے ہمیشہ منزلوں کا سراغ پاتے رہیں گے۔

زندگانی تھی تری مہتاب سے تابندہ تر
خوب تر تھا صبح کے تارے سے بھی تیرا سفر

عبدِ ضعیف محمد زہیر روحانی بازی عفا اللہ عنہ وعافاہ
ابن شیخ الحدیث والتفسیر حضرت مولانا محمد موسیٰ روحانی بازیؒ
ربیع الاوّل ۱۴۲۰ھ مطابق جون ۱۹۹۹ء



رِيَاضُ السُّنَن

شَرحُ السُّنَن لِلإمامِ التِّرمذِي رحمه الله

الجزء الثانی

لِإمامِ المحدّثین نجمِ المفسّرین زبدة المحقّقین
العلاّمة الشّیخ مولانا مُحمّد مُوسیٰ الرُّوحانی البازی
رَحِمهُ الله تعالیٰ وَطیّبَ آثارہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

باب ماجاء فی مسح الرأس انہ یبدأ بمقدم الرأس الی مؤخرہ **حدثنا** اسحٰق بن موسی الانصاری نامعن نامالك بن انس عن عمرو بن یحیی عن ابیہ **عن** عبداللہ بن زید ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسح رأسہ بیدیہ فأقبل بھما وادبر بدأ بمقدم رأسہ ثم ذھب بھما الی قفاہ ثم ردھما حتی رجع الی المکان الذی بدأ منہ ثم غسل رجلیہ **وفی** الباب عن معاویۃ والمقدام بن معدیکرب وعائشۃ **قال** ابو عیسٰی حدیث عبداللہ بن زید اصح شئ فی ھذا الباب واحسن بہ یقول الشافعی واحمد واسحٰق۔

باب

ماجاء فی مسح الرأس انہ یبدأ بمقدم الرأس الی مؤخرہ

بابِ ھذا میں مسح الرأس کی مقدارِ مفروضہ میں اختلافِ ائمہ کا اور اسی طرح مسح الرأس کے بارے میں چند مسائل کا بیان ہوگا۔ آگے اُن مسائل کی تفصیل ہے۔

مسألہ اُولیٰ یہاں یہ سوال وارد ہوتا ہے۔ کہ وضوء کے اعضائے مفروضہ جو قرآن میں مذکور ہیں وہ چار ہیں وجہ[۱] و یدین[۲] و راس[۳] و رجلین[۴]۔ ان چار کی تقرری میں کیا حکمت ہے؟

جواب۔ وضوء میں اِن چار اعضاء کی تقرری میں کئی حکمتیں محتمل ہیں، علماء نے اس سلسلہ میں کئی وجوہ ذکر کی ہیں۔ ان کی تفصیل درج ذیل ہے۔

وجہ اوّل۔ حدث (بے وضوء ہونا) روح کو کثیف بنا دیتا ہے۔ حدث سے روح کی روحانیت اور نورانیت میں کمی آجاتی ہے۔ شرحِ صدر و شرحِ قلب میں نقصان نمودار ہو جاتا ہے۔ پس شرحِ صدر و شرحِ قلب کے لیے اور روح کی نورانیت وجلاء حاصل کرنے کے لیے کُل بدن کی طہارت چاہیے۔ یعنی غُسل کرنا چاہیے ازالۂ حدث کے لیے۔ کیونکہ حدث مُتجزّی نہیں ہوتا۔ اسی لیے تو بوقتِ حدث تمام بدن متّصف بالحدث ہوتا ہے۔ اور بوقت حدث انسان بجمیع بدنہ مُحدِث کہلاتا ہے۔ بوقت حدث صرف چار اعضاء کو مُحدِث (بے وضوء) نہیں کہا جاتا

لیکن ہر وقت جمیع بدن کے غسل وطہارت میں حرج عظیم اور مشقت عظیمہ ہے۔ تو اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل اور اپنی عظیم رحمت سے مذکورہ صدر چار اعضاء کی طہارت کو کافی ٹھہرایا۔ اور تیسیراً للدین صرف چار اعضاء کی طہارت کو کل بدن کے غسل وطہارت کے قائم مقام قرار دیا۔

کیونکہ یہ چار اعضاء اطراف ہیں جو بدن پر ہر طرف سے محیط ہیں۔ قدمین اطراف بدن میں سے ہیں نیچے کی جانب سے اور سامنے سے یدین ہیں اور اوپر سے رأس و وجہ ہیں۔

وجہ ثانی۔ انسان کی بڑی قوتیں دو ہیں۔ اوّل قوتِ علمی۔ دوم قوتِ عملی۔

قوتِ علمیہ کا مرکز رأس و وجہ ہیں لکونہما مشتملین علی العقل والحواسّ۔ لہذا وضوء کے اعضاء میں ان دو کی تقرّری برائے طہارت نہایت انسب والیق ہے۔

اور قوتِ عملیہ کا منبع و مرکز یدین ورجلین ہیں۔ لہذا اعضائے طہارت میں ان کی تقرّری بھی قرینِ عقل وقرینِ قیاس ہے۔ اس طرح کُل چار اعضاء ہوئے۔

اسی مصلحتِ مذکورہ کے پیشِ نظر کُل بدن کے عوض صرف ان چار اعضاء کا تقرّر ہوا کُل بدن کے قائم مقام قرار دے کر۔ اور چار کے مسح یا غسل کو وضوء میں فرض قرار دیا گیا عوضاً عن جمیع البدن۔

مسألہ ثانیہ مسح الرأس کی مقدارِ مفروضہ فی الرأس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔ اور متعدد مذاہب ہیں۔ بعض علماء کبار نے مسألہ ہذا میں دس سے بھی زیادہ اقوال ذکر کیے ہیں ان میں سے چند مذاہب یہ ہیں۔

مذہب اوّل۔ امام مالکؒ و امام احمدؒ کے نزدیک استیعابِ مسح رأس فرض ہے۔ یعنی وضوء میں سارے سر کا مسح فرض ہے۔ امام احمدؒ سے اور اقوال بھی منقول ہیں۔ بنایہ میں ہے۔ روی عن احمد وجوب مسح جمیعہ فی حقّ کلّ احدٍ۔ وروی عنہ انّ مسح بعضہ یجزئ۔

مذہب ثانی۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مسح اقلّ الرأس فرض ہے ولو شعرۃً او شعرتین او ثلاث شعراتٍ۔

صاحبِ ھدایہ نے امام شافعی کی طرف مسح ثلاث شعرات کی فرضیّت کی نسبت کی ہے حیث قال بعد بیان المذھب الحنفی بادلّتہ۔ وھو حجّۃ علی الشافعیؒ فی التقدیر بثلاث شعرات انتھیٰ۔

شرح وقایہ میں ہے المفروض فی مسح الرأس ادنیٰ مایطلق علیہ اسم المسح وھو شعرۃ او ثلاث شعراتٍ عند الشافعی عملاً باطلاق النص انتھیٰ۔

مذہب ثالث - حسن بصریؒ کے نزدیک فرض مسح اکثر الرأس ہے۔ کذا فی البنایہ۔ وھو روایۃٌ عن احمدؒ ایضاً کما فی المغنی وفیہ وحکی ابو الخطابؒ وبعضُ اصحابِ الشافعیؒ عن احمدؒ انہ لا یُجزئ الا مسح اکثرہ لان الاکثر ینطلق علیہ اسم الشئ الکامل۔ انتہٰی۔

مذہب رابع - ابو حنیفہؒ کے نزدیک مسح رُبع رأس فرض ہے۔ یعنی مقدارِ ناصیہ فرض ہے

محققینِ احناف کا اختلاف ہے اس بات میں کہ مقدارِ رُبع و مقدارِ ناصیہ دو مختلف قول ہیں یا یہ ایک ہی قول ہے صرف تعبیریں دو ہیں۔

بعض علماء کہتے ہیں، کہ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ دونوں ایک ہی قول ہیں۔ صرف لفظی و تعبیری اختلاف ہے۔

اور بعض علماء مثل ابن ہمامؒ وغیرہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ یہ دونوں الگ الگ اقوال ہیں۔ قالوا ان روایۃ الناصیۃ عن ابی حنیفۃ غیر روایۃ الربع عنہ لان الناصیۃ مفسَّرۃ فی اللغۃ بمقدّم الرأس وھو اعمّ من ان یکون ربعًا او اقلّ منہ او اکثر منہ۔ کذا قال ابن الھمام فی فتح القدیر والعینی فی البنایۃ۔

وان شئتَ فقل ان الربع یعمّ الجوانب الاربع من الرأس والناصیۃ اسم لمقدم الرأس فقط فالربع اعمّ۔

امام احمدؒ کا ایک قول موافق قول ابی حنیفہؒ ہے۔ چنانچہ مغنی میں ہے واختُلِفَ اَصحابنا فی قدر البعض المجزئ من مسح الرأس فقال القاضی قدرُ الناصیۃ لحدیث المغیرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسح ناصیتہ انتہٰی۔

ھدایہ میں ہے والمفروض فی مسح الرأس مقدارُ الناصیۃ وھو ربع الرأس۔ انتہٰی۔

عینی بنایہ میں لکھتے ہیں۔ لیست الناصیۃ رُبعَ الرأس علی الحقیقۃ قال ابنُ فارس الناصیۃُ قصاص الشعر ثم فسّر القصاص بانّہ نھایۃُ مَنبت الشعر من مقدَّم الرأس فھذا اعمُّ من اَن یکون رُبع الرأس علی الحقیقۃ او باعتبار انہ احدُ الارکان الاربعۃ وھی القفا والناصیۃ و الفودان والقفا یقال لہ القذال ایضًا بفتح القاف والذال المعجمۃ۔

وقال الجوھری القذال جماعُ مؤخّر الرأس وھو معقد العذار من رأس الفرس خلف الناصیۃ ویقال القذالان ما اکتنف فاسّ القفا من عن یمین وشمال ویجمع اقذلۃ وقُذل

والفودان بفتح الفاء وسکون الواو وتثنیۃ فود، وقال الجوہری فود الرأس جانبہ۔ انتہیٰ۔

فائدہ۔ مذہبِ حنفی میں مسحِ رأس کے قدرِ مفروض میں چار اقوال ہیں۔

اوّل مقدارِ ناصیہ۔

دوم مقدارِ ربع رأس۔

سوم مقدارِ اصبع واحدہ عرضاً کذا فی المجتبیٰ۔ یہ روایت ابویوسفؒ سے منقول ہے۔

چہارم مقدارِ ثلاث أصابع۔ یہ آخری روایت نوادر ہیں سے ہے۔ ذکرہا ابن رستم فی نوادرہ عن محمد۔

بنایہ میں ہے وعندنا فی المفروض منہ ثلاث روایات فی ظاہر الروایۃ ثلاث اصابع ذکرہ فی المحیط والمفید وفی روایۃ الکرخی والطحاوی مقدار الناصیۃ وروی عن ابی حنیفۃ وابی یوسف انّھما قالا لایجزئہ الّا أن یمسح مقدار ثلث رأسہ اوربعہ وقال ابوبکر عندنا فیہ روایتان الربع وثلاث اصابع وبعض المشایخ صحّح روایۃ ثلاث أصابع احتیاطاً۔ انتہیٰ باختصار۔

مذہب خامس۔ امام احمدؒ کا ایک قول ہے۔ کہ مرد کے لیے استیعاب فرض ہے اور عورت کے لیے مسحِ بعض کافی ہے۔ لما روی انّ عائشۃ رضی اللہ عنہا کانت تمسح مقدّم رأسہا ففی البنایۃ انّ الظاہر عن احمدؒ فی حق الرجل وجوب الاستیعاب وفی حقّ المرأۃ یجزئہا مقدّم الرأس۔

امام احمدؒ کے علاوہ دیگر ائمہ مسحِ رأس میں مرد اور عورت کا فرق نہیں کرتے۔ مرد اور عورت کی مقدار ممسوح من الرأس میں فرق صرف امام احمدؒ کرتے ہیں۔ اسی تفاوت کی وجہ سے یہ الگ قول اور الگ مذہب کے طور پر یہاں ذکر کیا گیا۔

تحریر بوقت صبح بروز بدھ ۲۱/۱۲/۱۹۷۷ء ۱۰ محرم ۱۳۹۸ھ

فائدہ۔ جمیع ائمہ کے نزدیک غسلِ رأس قائم مقام مسح رأس ہو سکتا ہے۔ وقال احمدؒ فی روایۃ لایکفی غسل الرأس لانّ اللہ تعالیٰ اَمَرَ بالمسح والنبیّ علیہ السلام مَسَح وأمر بالمسح ولانّہ أحدُ نوعَی الطہارۃ فلم یجزئ عن النوع الآخر کالمسح عن الغسل۔ انتہیٰ بتغییر کذا فی المغنی۔

فائدہ۔ مسح رأس میں مشہور اقوال ومذاہب تو وہ ہیں جو مذکور ہوئے لیکن فی الواقع مسألہ ھٰذا میں ائمہ کے تیرہ ۱۳ اقوال ہیں۔ ان میں سے چھ ۶ اقوال مالکیہ کے ہیں کما فی البنایہ۔

تمہید۔ ائمہ کے ادلہ کی تفصیل سے قبل بطور تمہید ہم کہتے ہیں۔ کہ وامسحوا برؤسکم کی باء میں علماء کا اختلاف ہے۔ اس باء کے معنی میں متعدد اقوال ہیں۔

قول اوّل۔ یہ باء زائدہ ہے لکون الفعل ھٰھنا وھو المسح متعدیًا بنفسہ وھو مذھبُ ابن جنّی کما حکاہ عنہ الرضی والیہ جنح المالکیّۃ۔

قول ثانی۔ بعض علماء کے نزدیک یہ باء تبعیض کے لیے ہے والیہ مال الشافعیّۃ ونَقل بعضُھم عن اھل العربیۃ ان الباء اِذا دَخلت علی متعدٍّ کما فیما نحن فیہ تکون للتبعیض واذا دخلَت علی غیر متعدٍّ کما فی قولہ تعالیٰ "ولیطّوّفوا بالبیت العتیق" تکون للالصاق۔

قول ثالث۔ یہ باء استعانت کے لیے ہے وعلیٰ ھٰذا فی الکلام حذفٌ وقلبٌ فان المسح یتعدّٰی الی المزیل بالباء والی المزال عنہ بنفسہ فکأنّہ قال وامسحوا رؤسکم بالماء حکاہ ابن ھشام فی المغنی بصیغۃ قیل۔

قول رابع۔ یہ باء اِلصاق کے لیے ہے وھو الذی اختارہ اکثر المفسّرین۔ وقال ابنُ ھشام فی المغنی الظاھر انّ الباء فیہ للالصاق۔ احناف میں سے بعض علماء کہتے ہیں۔ کہ آیتِ ھٰذا میں باء الصاق کے لیے ہے۔ اور بعض احناف کہتے ہیں۔ کہ یہ باء تبعیض کے لیے ہے۔

دلائل مذہب اوّل مذہب اوّل فرضیتِ استیعاب کا ہے۔ امام مالکؒ وامام احمدؒ مسح الرأس میں استیعاب کو فرض کہتے ہیں کما قدّمنا ذکرہ۔ اس مذہب والے اپنے مسلک کے اِثبات وتائید میں کئی ادلہ ذکر کرتے ہیں جو درج ذیل ہیں۔

دلیل اوّل۔ مالکیہ کہتے ہیں، کہ وامسحُوا برؤسکم میں باء زائدہ ہے کما اختارہ ابن جنی، لہٰذا کُل رأس کا مسح فرض ہوگا۔ قال ابن رشد فی بدایۃ المجتھد انّ مَن رأی الباء زائدۃً اَوجَبَ مَسح الرأس کلّہ ومعنیٰ الزائدۃ ھٰھنا کونھا مؤکّدۃ، انتھیٰ۔

جواب اوّل۔ قول بزیادۃ باء خلافِ اصل ہے ولاضرورۃ الی زیادۃ الباء فیَجب التجنّب من ھٰذا القول فی مطلق کلام البلغاء خصوصًا القول بالزائد فی القرآن الشریف ممّالا ینبغی ان یجترئ علیہ عاقلٌ الّا عند الضرورۃ الشدیدۃ ولاضرورۃ ھٰھنا حیث یجوز ان تکون الباءُ للالصاق او للتبعیض کما سیجئ بیانُ ذٰلک۔

قال الجصّاصؒ قولہ تعالی وامسحوا برؤسکم یقتضی مسح بعضہ وذلک لانہ معلومٌ ان ھٰذہ الادوات موضوعۃٌ لافادۃ المعانی فمتی امکننا استعمالُھا علی فوائد مضمّنۃ بھا وجب استعمالھا۔

وقال ایضاً ومتی امکننا استعمالُھا علی وجہ الفائدۃ وما ھی موضوعۃٌ لہ لم یجز الغاؤُھا۔ انتہی بحذف۔

بہر حال حق یہ ہے کہ آیتِ ھٰذا میں باء الصاق کے لیے ہے یا تبعیض کے لیے ہے اور قول بزیادۃِ باء کی ضرورت نہیں ہے۔

جواب ثانی مسحتُ فعل متعدی ہے وہ استیعابِ محلِّ فعل پر دال نہیں خواہ باء زائدہ ہو یا غیر زائدہ۔

فالفعل المتعدّی الی المحلّ بنفسہ لایدلّ علی استیعاب المحلّ فلا یفہم من قولنا مَسَحتُ الحائطَ الّا تعلّقَ المسح بالحائط لا کونُ جمیع الحائط ممسوحًا فاذا کان حالُ المتعدّی بنفسہ کذلک فماظنّک بالمتعدّی بالباء لانّ الاصلَ فی الباء اَن تدخُل علی الوسائل ولا یقصد فی الوسائل الاستیعاب۔

دلیل ثانی - اِس مذہب والے مسح رأس کو قیاس کرتے ہیں تیمّم پر۔ یعنی آیت = وامسحوا برؤسکم = کو وہ قیاس کرتے ہیں آیتِ تیمّم پر۔ قال اللہ تعالی فی بیان التیمّم فامسحوا بوجوھِکم وایدیکم۔ ان دونوں آیتوں میں باء ممسوح پر داخل ہے۔ اور تیمّم میں مسحِ وجہ ومسح ایدی کا استیعاب فرض ہے۔ لہٰذا مسح الرأس فی الوضوء میں بھی استیعابِ مسح فرض ہوگا۔

ابن تیمیہؒ فتاوی کبری میں لکھتے ہیں مذہبِ مالکؒ واحمدؒ کو ترجیح دیتے ہوئے فانّ القرآن لیس فیہ مایدلّ علی جواز مسح بعض الرأس فان قولہ تعالی وامسحوا برؤسکم وارجلکم نظیر قولہ تعالی فامسحوا بوجوھکم وایدیکم لفظ المسح فی الآیتین موجود کما ان حرف الباء فی الآیتین موجود۔

فاذا کانت آیۃُ التیمّم لاتدلّ علی مسح البعض مع انّہ بدل من الوضوء وھو مسح بالتراب ولا یشرع فیہ التکرار فکیف تدلّ علی ذلک ای علی مسح البعض آیۃ الوضوء مع کون الوضوء ھو الاصل والمسح فیہ بالماء المشروع فیہ التکرار، ومَن قال انّ الباء للتبعیض اودالّۃ علی القدر المشترک فھو خطأٌ اخطأہ علی الائمۃ وعلی اللغۃ وعلی دلالۃ

القرآن، انتہیٰ باختصار۔

جواب اوّل۔ قائلین بافتراض مسح البعض اس دلیل کے کئی جوابات دیتے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے۔ کہ قیاس مسح الرأس علی المسح فی التیمم درست نہیں ہے۔ یہ قیاس مع الفارق ہے۔ کیونکہ وضوء اصل ہے۔ اور تیمّم اس کا خلیفہ و فرع ہے اور قیاسِ اصل علی الفرع جائز نہیں ہے۔ یعنی مسح الرأس فی الوضوء کو مسح الوجہ فی التیمم پر۔ یا مسح الایدی فی التیمّم پر قیاس کرنا قیاسِ اصل علی الفرع ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔

جواب ثانی۔ تیمم میں استیعابِ محلّ بالمسح آیت سے ثابت نہیں ہے۔ یعنی تیمم میں کُل وجہ کے مسح کا افتراض آیت سے ثابت نہیں ہے اور نہ آیت اس استیعاب کا مدار ہے۔ بلکہ یہ استیعاب ثابت ہے احادیثِ کثیرہ مشہورہ سے جو دال ہیں استیعاب پر بغیر معارض کے۔

پس تیمم میں احادیثِ دالّہ بر استیعاب کے مقابلے میں کوئی صحیح حدیث ایسی ثابت نہیں ہے جو جوازِ مسح بعض وجہ پر دال ہو۔ بخلاف مسح رأس فی الوضوء۔ کہ اس کا معاملہ برعکس ہے لثبوت احادیث کثیرۃ صحیحۃ تدلّ علی نفی الاستیعاب فی مسح الرأس وھی احادیث المسح علی الناصیۃ۔

جواب ثالث۔ علی تسلیم صحۃ ھٰذا القیاس المذکور ہم کہتے ہیں۔ کہ آیتِ تیمم میں مسح ایدی کا حکم بھی موجود ہے جس طرح کہ اس میں مسح وجہ کا حکم موجود ہے۔ اور مسحِ کُل ید فرض نہیں ہے۔ مع ورود لفظ المسح والباء فی ذلک۔ پس ہم مسح رأس فی الوضوء کو مسح ایدی فی التیمم پر قیاس کرتے ہیں، اور مسح ایدی میں کُل کا مسح فرض نہیں ہے۔ بلکہ ایدی میں مسح الی الرسغین کافی ہے عند احمد یا مسح الی المرفقین کافی ہے عند الجمہور۔

بہرحال یدین الی المنکبین کا مسح جمہور کے نزدیک فرض نہیں ہے پس قیاساً علی الیدین وضوء میں بھی کُل رأس کا مسح فرض نہ ہوگا۔

دلیل ثالث۔ مالکیہ مسح الرأس کو قیاس کرتے ہیں غَسلِ اعضائے ثلاثہ پر۔ بالفاظِ دیگر وہ رأس کو قیاس کرتے ہیں اعضائے مغسولہ ثلاثہ پر، اور اعضائے مغسولہ میں استیعاب فرض و شرط ہے۔ تو مسح الرأس میں بھی استیعاب فرض ہوگا۔

اس دلیل کا بیان بطریقہ قیاس اقترانی مرکب از صغریٰ و کبریٰ یہ ہے۔

الرأسُ عضوٌ مِن اعضاء الوضوءِ یہ اس قیاس اقترانی کے لیے صُغریٰ ہے، آگے کُبریٰ یہ ہے وکلُّ ما ھو کذلك یجب فیہ الاستیعابُ، یُنتج الرأسُ یجب فیہ الاستیعابُ۔
قیاس اقترانی کا دوسرا طریقہ یہ ہے الرأسُ مثل الاعضاء المغسولۃِ فی الوضوءِ والاعضاءُ المغسولۃُ یجب فیھا الاستیعابُ، یُنتج الرأس یجب فیہ الاستیعاب۔
جواب خصم کی اس دلیل کا جواب امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں اور اسی طرح دیگر علماء نے یہ دیا ہے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے۔ کیونکہ مغسول و ممسوح میں مجانست مفقود و معدوم ہے۔
پس ممسوح کو یعنی رأس کو اعضائے مغسولہ پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ لہذا انسب والیق بالحال یہ ہے۔ کہ مسح الرأس کو مسح الخُفّ پر قیاس کیا جائے۔ اور خُف میں مسح البعض باتفاقِ ائمہ کافی ہے تو مسح الرأس میں بھی مسح البعض کافی ہونا چاہیے۔
دلیل خصم کی طرح ہمارا یہ جواب بھی بطریق قیاس اقترانی صغریٰ و کبریٰ سے مرکب ہوسکتا ہے۔ ھکذا۔
مسحُ الرأسِ مثل مسح الخُفّ ومسحُ الخُفِّ یکفی فیہ البعضُ ولا یجب فیہ الاستیعابُ یُنتج مسحُ الرأس یکفِی فیہ البعضُ ولا یجبُ فیہ الاستیعاب۔
دلیل رابع، قائلینِ بافتراضِ استیعاب کہتے ہیں کہ احادیثِ اقبال و ادبار فی مسح الرأس استیعاب مسح الرأس پر دال ہیں۔
اِن احادیث سے ثابت ہوتا ہے۔ کہ استیعاب فرض ہے۔ احادیثِ اقبال و ادبار بہت زیادہ ہیں۔
کما رواھا البخاری ومسلم وابوداؤد والترمذی والنسائی والطحاوی وغیرھم۔ منھا ما روی ابن خزیمۃ عن اسحاق بن عیسی الطباع قال سألت مالکاً عن الرجل یمسح مقدّم رأسہ فی الوضوءِ أیجزِیہ ذلك۔ فقال حدّثنی عمرو بن یحیی عن ابیہ عن عبد اللّٰہ بن زید قال مسح رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فی وضوئہ من ناصیتِہ الی قفاہ ثم ردّ یدیہ الی ناصیتہ فمسح رأسہ کلّہ۔
وروی الترمذی ھذا الحدیث من طریق مالك وقال حدیث عبد اللّٰہ بن زید اصحّ شیءٍ فی ھذا الباب واحسن۔ ثم روی عن الرُّبیّع بنت معوّذ انّ النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم

مسح برأسه مرتين بدأ بمؤخر رأسه ثم بمقدمه وبأذنيه كلتيهما ظهورهما وبطونهما، وقال هذا حديث حسن۔

وروى الطحاوي عن ليث عن طلحة بن مصرف عن ابيه عن جده قال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم مسح مقدم رأسه حتى بلغ القذال من مقدم عنقه۔

قائلین بافتراض مسح البعض مالکیہ کی اس دلیل رابع (احادیث اقبال وادبار فی المسح) کے متعدد جوابات دیتے ہیں۔ ان میں سے چند جوابات درج ذیل ہیں۔

جواب اول۔ عینیؒ نے بنایہ میں لکھا ہے۔ کہ جس طرح احادیث استیعاب مروی وثابت ہیں اسی طرح احادیث اکتفا بمسح بعض راس بھی مروی وثابت ہیں کروایۃ المغیرۃ فی مسح الناصیۃ علی ما رواہ مسلم وغیرہ۔

قال فی البنایۃ فان قلت کان ینبغی ان یکون الفرض مسح جمیع الرأس بمقتضی حدیث عبد اللہ بن زید المشتمل علی ذکر الادبار والاقبال فی مسح الرأس کما ذھب الیہ مالکؒ۔ قلت ما روی عنہ علیہ الصلاۃ والسلام الاقتصار علی الناصیۃ دل علی ان ما فوق ذلک مسنون ونحن نقول بہ فقد استعملنا الخبرین وجعلنا المفروض مقدار الناصیۃ اذ لم یرو عنہ انہ مسح اقل منہا وجعلنا ما زاد علیہا مسنونا۔

جواب دوم۔ احادیث اقبال وادبار فی المسح سے صرف عمل بالاستیعاب ثابت ہوا۔ اور نفس فعل نبی علیہ السلام فرضیت کی دلیل نہیں ہے باتفاق ائمۂ اسلام۔ پس جب تک کوئی اور قرینۂ افتراض متحقق نہ ہوجائے نفس فعل نبوی افتراض پر دلالت نہیں کرتا۔ لہٰذا فعل نبی علیہ السلام للاستیعاب سے یہ ثابت نہیں ہوتا۔ کہ استیعاب فرض ہے۔ ممکن ہے۔ کہ استیعاب سنت ہو اس لیے نبی علیہ السلام نے اس پر عمل فرمایا اور ہم حنفیہ بلکہ شافعیہ بھی استیعاب کی سنیت واستحباب کے قائل ہیں۔

دلیل خامس۔ مالکیہ کہتے ہیں۔ کہ قرآن میں مسح الرأس کا امر ہے اور راس اسم ہے کل راس کا۔ یعنی راس بجمیع اجزائہ پر راس کا اطلاق ہوتا ہے۔ لہٰذا کل راس کا مسح فرض ہوگا۔

جواب اول۔ ہم کہتے ہیں۔ کہ اگر ذکر باء آیت میں نہ ہوتا تو یہ دلیل تام ہوتی۔ لیکن رؤسکم پر باء داخل ہے اور باء استیعاب کے لیے مانع ہے۔

جواب دوم۔ پہلے یہ بات گزر گئی ہے۔ کہ فعل متعدی کے مفعول میں استیعاب محل ضروری

نہیں ہے۔ چنانچہ مَسَحتُ الحائطَ، و بالحائط اور ضربتُ زیداً میں مسح کل جدار اور ضرب کُل اعضاءِ زید ضروری نہیں ہے۔ پس آیتِ ھٰذا میں بھی مسحِ کُل رأس کی فرضیت ثابت نہیں ہوتی۔

جواب سوم۔ صدر الشریعہؒ نے شرح وقایہ میں یہ جواب دیا ہے جو دراصل جوابِ اوّل کی تفصیل ہے۔ اُس کا حاصل یہ ہے۔ کہ مدخولِ باء میں استیعاب مراد نہیں ہوتا۔ لانّ الاصلِ دخولُ الباء علی الآلات والوسائل ولایجب الاستیعاب فی الآلۃ والوسیلۃ لکونہا غیر مقصودۃ نعم یُراد الاستیعابُ فی المحل لکونہ مقصودًا فاذا قیل مسحتُ الحائطَ بیدی یراد بہ مسح کُل الحائطِ لکونہ مقصودًا و وجہ کونہ مقصودًا انہ محلٌّ والمحلّ ھو المقصود فی الفعل المتعدّی فیراد بہ کلّ المحلّ۔

بہرحال باء دراصل وسائل وآلات پر داخل ہوتی ہے۔ اس لیے مدخولِ باء میں استیعاب مقصود نہیں ہوتا۔ پھر کبھی محلّ کو وسائل سے تشبیہ دیتے ہوئے اس پر باء داخل کرتے ہیں۔ تو اس صورت میں محل کا استیعاب بھی مراد نہیں ہوتا تشبیہًا للمحلّ بالآلۃ۔

پس برؤسکم میں باء اگرچہ محل پر داخل ہے لیکن اس میں استیعاب مراد نہیں ہوگا۔ ای إذا دخلتِ الباءُ علی المحلّ کما فیما نحن فیہ حیث دخلت الباء فی قولہ تعالی برءوسکم علی الرأس الذی ھو المحلّ یراد بہ بعض المحلّ ای مسح بعض الرأس تشبیہًا لہ بالآلۃ۔

بہرحال مسحتُ الحائطَ بیدی میں مسح کُل جدار مراد ہے۔ اور مسحتُ بالجدار میں مسح بعض جدار مراد ہے۔ لدخول الباء علی المحلّ فی القول الثانی دون القول الاوّل۔ اِس بیان سے ثابت ہوا کہ وامسحوا برؤسکم میں مسح بعض رأس مراد ہے۔ کیونکہ محلّ ممسوح پر باء داخل ہے ھذا توضیح ماذکرہ صدر الشریعۃ۔

سوال۔ اس جواب پر اعتراض ہوتا ہے فامسحوا بوجوھکم کا جو آیتِ تیمم میں موجود ہے کیونکہ اس میں محل پر دخولِ باء کے باوجود محل یعنی وجہ کا استیعاب مسح مراد ہے۔

جواب۔ اِس اعتراض کا جواب یہ ہے۔ کہ تیمم میں استیعاب ثابت ہے احادیثِ مشہورہ سے۔ اگر احادیثِ مشہورہ دال بر استیعاب نہ ہوتیں تو تیمم میں بھی مسح بعض وجہ کافی ہوتا۔ نیز تیمم میں مسحِ وجہ قائم مقامِ غَسلِ وجہ فی الوضوء ہے۔ اور غَسل وجہ فی الوضوء میں استیعاب فرض ہے۔ فکذا وجبَ الاستیعابُ فی مسح الوجہ فی التیمم لکونہ نائبًا مناب غَسل الوجہ۔

دلیل سادس۔ یہ چھٹی دلیل مالکیہ وحنابلہ کی طرف سے ابن تیمیہؒ وغیرہ بعض علماء نے ذکر کی ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے۔ کہ "برؤسکم" میں باء الصاق کے لیے ہے۔ اور یہ باء مفید ہے فائدہ جدیدہ کے لیے۔

فائدہ جدیدہ یہ ہے۔ کہ باء کے ذریعہ یہ قول اللہ دلالت کرتا ہے قدر زائد فی المسح ومبالغہ فی المسح پر۔ اور مطلق مسح رأس پر قدر زائد استیعاب ہی ہے۔ تو ذکر باء کا فائدہ یہاں پر یہ ہے۔ کہ فرضیت استیعاب پر دلالت ہوئی۔ اور ثابت ہوا۔ کہ استیعاب فی المسح فرض ہے۔

ابن تیمیہؒ فتاوی کبرای میں لکھتے ہیں الباء للالصاق وھی لاتدخل الا لفائدۃ فاذا دخلت علی فعل یتعدی افادت قدرًا زائدًا کما فی قولہ تعالی "عینا یشرب بھا عباد اللہ" فانہ لو قیل یشرب منھا۔ لم تدل علی الری (خوب سیر ہو کر پینا) فضمّن یشرب معنی یروی فقیل یشرب بھا فافاد انہ شرب یحصل معہ الری۔ انتہی بحاصلہ۔

جواب۔ آیت مسح الرأس میں جو باء ہے ہم نہیں مانتے کہ یہ مذکورہ صدر معنی جدید و فائدہ جدیدہ کے لیے مفید ہے۔ از روئے لغت وادب واز روئے قواعد نحویہ یہ بات مسلّم نہیں ہے۔ کسی امام عربیت نے یہ قول نہیں کیا۔

لہذا یہ قول کہ آیت مسح میں باء مذکورہ صدر فائدہ جدیدہ پر دال ہے بے دلیل ہے اور کتب نحو کی تصریحات کے خلاف ہے۔ بلکہ یہ قول اور یہ فائدہ جدیدہ اُن احادیث صحیحہ کے بھی خلاف ہے جن میں مسح علی الناصیہ پر اکتفاء کی تصریح ہے۔

پس احادیث مسح علی الناصیہ کی موجودگی میں اس قسم کے بعید از بعد استدلال کرنا غیر مناسب ہے۔

دلائل امام شافعیؒ

امام شافعیؒ کے پاس مسح شعرہ وشعرتین کے کافی ہونے پر کوئی واضح دلیل از قرآن واحادیث موجود نہیں ہے۔ مسح شعرہ وشعرتین پر اکتفاء کی کوئی حدیث مرفوع قولی یا فعلی مروی نہیں ہے۔ بلکہ آثار صحابہ میں بھی کوئی صحیح اثر اس کا مؤید منقول نہیں ہے۔ بعض بعید ادلہ جو وہ ذکر کرتے ہیں ان میں سے چند ادلہ یہ ہیں

دلیل اول۔ وہ فرماتے ہیں۔ کہ "برؤسکم" میں باء تبعیض کے لیے ہے۔ معلوم ہوا۔ کہ مطلق بعض رأس کا مسح فرض ہے۔ پس مسح مطلق بعض رأس ولو شعرۃ او ثلاث شعرات کافی ہے۔

جواب اوّل باللتبعیض کا ذکر سیبویہ نے اپنی کتاب میں نہیں کیا۔ معلوم ہوا۔ کہ باء کا تبعیض کے لیے مفید ہونا کلام عرب میں ثابت نہیں ہے۔ اور ائمہ نحو کے نزدیک یہ مسلّم نہیں ہے۔ رضی نے ابن جنی سے یہ معنی نقل کیا ہے لیکن عند الجمہور یہ معنی معروف نہیں ہے۔ خود ابن جنی نے بھی اس کی تضعیف کی ہے کما سیأتی فی کلام الرضی۔

بعض علماء نے لکھا ہے واورد علیھم بانّ التبعیض مما انکرہ محقّقو العربیّۃ حتی حکی عن بعضھم انّ من قال الباء للتبعیض فقد اتٰی بما لا یعرفونہ ولا یغترّ بذکرہ فی القاموس فانّہ شافعیُّ المذھب فانتصر لمذھبہ ومحقّقو العربیّۃ شانُہم ارفع من اَن یعارضہ صاحب القاموس۔

رضی شرح کافیہ میں لکھتے ہیں باء کے معانی بیان کرتے ہوئے وقیل جاءت للتبعیض نحو قولہ تعالیٰ وامسحوا برؤسکم قال ابن جنی انّ اھل اللغۃ لا یعرفون ھذا المعنی بل یوردہ الفقہاء ومذھبہ انہا زائدۃ، انتہیٰ۔

ان قیل التبعیض اثبتہ الاصمعیّ والفارسی وابن مالک کما فی المغنی۔

اُجیب انّ الذاھبین الیہ قلیلون بل اقلّ والنافون کثیرون والحق مع الجماعۃ۔

جواب دوم علی التسلیم کہ باء آیتِ وضوء میں تبعیض کے لیے ہے۔ ہم کہتے ہیں۔ کہ بنابریں مراد مسح بعض رأس ہے۔ اور اس بعض ممسوح کی مقدار قرآن میں موجود نہیں ہے یعنی قرآن میں اس کی تفصیل و توضیح نہیں ہے۔

لہذا رأس میں بعض ممسوح جس کا مسح فرض ہے مبہم ومجمل ہے اور محتاجِ بیان ہے۔ امر مجمل ہمیشہ محتاج مبیّن ہوتا ہے اور وہ مبیّن حدیثِ مسح ناصیہ ہے۔ پس حدیثِ ناصیہ اُس بعض ممسوح کے لیے بیان ہے۔ لہذا مسح ناصیہ ہی فرض ہوگا۔

نیز کسی حدیث مرفوع میں مسح اقل من الناصیہ ثابت نہیں ہے۔ وایضاً لم یثبت عن احدٍ من الصحابۃ مسح ما ھو اقلُ من الناصیۃ فثبت انّ بعضَ الرأس المفروض مسحہ ھو مقدار الناصیۃ۔

دلیل ثانی۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔ کہ آیتِ وضوء مطلق ہے نہ کہ مجمل۔ کیونکہ مسح کا معنیٰ معلوم ہے اور محلّ مسح یعنی رأس بھی معلوم ہے اور آلۂ مسح یعنی ید بھی معلوم ہے۔ لہذا وامسحوا برؤسکم میں کوئی ابہام واجمال نہیں ہے۔ بلکہ یہ آیت مطلق ہے یعنی مطلق رأس کا مسح فرض ہے۔

اور قانون ہے۔ کہ مطلق وجودِ فردِ واحد سے بھی موجود ہوتا ہے۔ مطلق کے وجود اور تحقّق کے لیے اس کے تمام افراد و تمام اجزار کا متحقِق و موجود ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ مطلق صرف ایک فرد یا ادنیٰ جزء کے وجود سے بھی موجود ہوتا ہے۔

بالفاظِ دیگر مطلق موجود ہوتا ہے بوجود ادنیٰ مایطلق علیہ المطلق، کذا فصل فی کتب المنطق واصول الفقہ وغیر ذالک۔

لہٰذا فرض ادنیٰ مایطلق علیہ المسح والرأس ہوگا یعنی مطلق رأس کا مسح فرض ہوگا ولو شعرۃً او شعرتین او ثلاث شعراتٍ۔

جواب۔ یہ آیت مطلق نہیں ہے بلکہ یہ مجمل ہے کما سیأتی بیانُ ذالک۔ اور مجمل پر بغیر بیان و بغیر مُبَیِّن عمل نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا حدیثِ ناصیہ اس آیت کے لیے بیان ہوئی اور ثابت ہوا کہ فرض مسح ناصیہ ہے یعنی فرض مسح ربع رأس ہے۔ کیونکہ ناصیہ ربع رأس کے برابر ہے۔ کذا فی الہدایۃ وغیرہا۔

دلائلِ احناف۔ احناف کا مذہب مسئلہ ھذا میں ازروئے قرآن واحادیث وآثارِ صحابہ وازروئے قیاس نہایت واضح مستحکم واقویٰ وارجح ہے۔ کما لایخفیٰ علیٰ من نظر فی الادلّۃ القادمۃ وتفکّر فیہا بانصاف۔

حنفیّہ کے درجِ ذیل ادلّہ میں سے بعض ادلّہ صرف مذہبِ مالکی کے خلاف ہیں۔ اور بعض ادلّہ سے صرف مذہبِ شافعی رد ہوتا ہے۔ اور بعض ادلّہ دونوں کے مقابل اور دونوں کے خلاف ہیں۔ فتنبّہ لذالک۔

دلیلِ اوّل۔ حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ ہے صحیح مسلم میں۔ قال تخلّف رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتخلّفتُ معہ فلما قضیٰ حاجتہ قال أمعكَ ماءٌ؟

فأتیتہ بمطہرۃ فغسل کفّیہ ووجہہ ثم ذہب یحسِر عن ذراعیہ فضاق کمّ الجبّۃ فاخرج یدہ من تحت الجبّۃ والقی الجبّۃ علی منکبیہ وغسل ذراعیہ ومسح بناصیتہ وعلی العمامۃ وعلی خفّیہ۔

ثم رکب ورکبتُ معہ فانتہینا الی القوم وقد قاموا الی الصلاۃ یُصلّی بہم عبدُ الرحمٰن ابن عوف وقد رکع بہم رکعۃً فلما احسّ بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم ذہب یتأخّر فاومأ الیہ فصلّی بہم فلما سلّم قام النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقمتُ فرکعنا الرکعۃ التی سبقتنا۔

یہ روایت بعض کتبِ حدیث میں یوں ہے۔ وفیہ۔ ومسح بناصیتہ وعلی العمامۃ وعلی خفّیہ۔

وروی ابو داؤد۔ وفیہ۔ وقال مسح برأسہ ثم علی خفّیہ۔

وروی من طریق آخر عن المغیرۃ انّ رسولَ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضّأ ومسح ناصیتہ۔

وروی الطحاوی عنہ انّ رسولَ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضّأ وعلیہ عمامۃٌ فمسح علی عمامتہ ومسح بناصیتہ وروی عن سالم بن عبد اللہ بن عمر عن ابیہ انہ کان یمسح مقدّم رأسہ اذا توضّأ۔

وروی النسائی ھذہ القصّۃ وفیہ۔ ومسح بناصیتہ وجانبی عمامتہ۔

مسحِ ناصیہ پر اکتفاء کی مذکورہ روایات سے معلوم ہوا۔ کہ کُل رأس کا مسح فرض نہیں ہے لہٰذا مذہبِ مالک یعنی قولِ استیعاب رد ہوا۔ اور ثابت ہوا۔ کہ بعض رأس یعنی ناصیہ کا مسح کافی ہے۔

وایضاً لم یثبت ولم یُروَ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا عن الصحابۃ العمل باقلّ من الناصیۃ۔ لہٰذا مذہبِ شافعی بھی رد ہوا۔ کیونکہ اگر ناصیہ سے کم کا مسح یعنی مسح شعر و شعرتین کافی ہوتا تو کسی مرفوع حدیث یا موقوف حدیث میں وہ ضرور ثابت اور منقول ہوتا۔

اعتراض۔ زرقانی مالکیؒ شرح مؤطا میں حدیثِ ناصیہ کی تاویل کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ قال لعلّہ کان الاقتصارُ علی مسح الناصیۃ لعذرٍ ولذا لم یُروَ الّا عن المغیرۃؓ۔ ھذا حاصل کلامہ۔

جواب۔ یہ حلال وحرام وفرض کا مقام ہے مالکیہؒ کے نزدیک استیعاب فرض ہے اور ترکِ استیعاب حرام ہے۔

لہٰذا ایسے اہم مقام میں یقینی اور محقّق بات پیش کرنی چاہیے۔ صرف احتمالِ عذر کافی نہیں ہے۔ عذر کے بارے میں صریح نص پیش کرنا چاہیے۔ اور ایسی کوئی صحیح حدیث منقول نہیں ہے جس میں یہ تصریح یا اشارہ ہو کہ مسح ناصیہ پر اقتصار کا سبب عذر تھا۔

نیز مغیرہ بن شعبہؓ کے علاوہ دیگر صحابہؓ سے بھی یہ حدیث اور اس قسم کی احادیث منقول ہیں۔ کما سیأتی بیان ذلک۔ اگر حدیثِ مغیرہؓ مبنی بر عذر ہو تو کیا اس کے علاوہ سب احادیث بھی مبنی بر عذر ہیں؟۔

اس قسم کے بے اصل احتمال کا ذکر کرنا ایسے اہم مواقع میں درست نہیں ہے۔

فاخرج الترمذی عن ابی عبیدۃ بن محمد بن عمار بن یاسرؓ قال سألتُ جابر بن عبد اللہؓ عن المسح علی العمامۃ فقال مَسَّ الشعرَ (باب المسح علی الجورب والعمامہ) جابرؓ کے جواب سے معلوم ہوا۔ کہ کل رأس کا مسح فرض نہیں ہے۔ والا قال مَسَّ الشعرَ کلّہ۔

دلیل ثانی - روی ابوداؤد عن انسؓ قال رأیتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضّأُ وعلیہ عمامۃ قطریۃ فادخل یدیہ من تحت العمامۃ فمسح مقدّم رأسہ ولم ینقض العمامۃ۔ ابوداؤد نے اس پر سکوت فرمایا ہے۔ معلوم ہوا۔ کہ یہ حدیث حسن ہے۔ ورواہ الحاکم ایضاً۔

قال الشیخ ابن الہمام فہو حجۃ وظاہرہ استیعاب تمام المقدم وتمام مقدم الرأس ھو الربع المسمی بالناصیۃ، انتہٰی۔

وقال الحاکم ھذا الحدیث وان لم یکن اسنادہ من شرط الکتاب فان فیہ لفظۃ غریبۃ وھی انہ مسح علیٰ بعض الرأس ولم یمسح علی عمامتہ، انتہٰی۔

دلیل ثالث - اخرج سعید بن منصور باسنادہ من طریق ابی مالک الدمشقی قال حُدِّثتُ انّ عثمان بن عفّان اختلف فی خلافتہ فی الوضوء فاذن للناس فدخلوا علیہ فدعا بماء فذکر الحدیث فی صفۃ الوضوء وفیہ ثم مسح مقدّم رأسہ بیدہ مرّۃً واحدۃً وفی آخرہ وقال انّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذن لنا کما اذنت لکم و توضّأ لنا کما توضّأت لکم فمن کان سائلاً عن وضوء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فھذا وضوءہ۔

دلیل رابع - اخرج البیہقی باسنادہ عن ادریس عن بلالؓ انّ النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم مَسَح علی الخفّین وناصیتہ والعمامۃ۔ قال البیہقی وھذا اسناد حسن۔

دلیل خامس ۔ آیتِ "وامسحوا برؤسکم" مجمل ہے اور حدیثِ ناصیہ اس کے لیے بیان ہے لہذا فرض مقدارِ ناصیہ ہوگا مسح راس میں۔
بیانِ اجمال میں صدرُ الشریعۃ فرماتے ہیں۔ انّ المسح فی اللغۃ اِمرارُ الید المبتلۃِ ولاشکّ انّ مماسّۃ الانملۃ لاتُسمّٰی مسح الرأس، ثم اِمرار الید لابدّ أن یکون لہ حدٌّ معلومٌ فی الشرع وھو غیر معلوم (ای فی القرآن حیث لم یذکر لہ حدٌّ فیہ) فیکون مجملاً انتھٰی۔
دلیل سادس ۔ مقدارِ مسح الراس میں دو قسم کی احادیث مروی ہیں۔ ایک قسم استیعاب الراس پر دال ہیں اور دوسری قسم میں اقتصار علی مقدارِ ناصیہ ہے۔
اِن دونوں میں تعارُض ہے۔ ہم ان دونوں میں تطبیق کرتے ہیں اور دونوں پر عمل کرتے ہیں۔ بلا ریب عمل بالنوعین من الاحادیث بہتر و اولیٰ ہے اس سے کہ صرف ایک نوع پر (یعنی احادیث استیعاب پر) عمل کرتے ہوئے استیعاب کو فرض قرار دیا جائے اور احادیثِ ناصیہ بالکل ترک کردی جائیں کما فعل المالکیّۃ۔
احناف جمع و تطبیق کرتے ہوئے دونوں انواع پر یوں عمل کرتے ہیں کہ عملِ استیعاب محمول ہے سنیّت پر۔ یعنی استیعاب سُنّت ہے۔ اور عمل بمسح الناصیہ محمول ہے افتراض پر۔ اس طرح دونوں میں تعارُض بھی دفع ہوجاتا ہے اور دونوں پر عمل بھی ہوجاتا ہے۔ اس بیان سے مذہب مالکی رد ہوا۔
پھر ہم کہتے ہیں۔ کہ اس بیان سے ثابت ہوا کہ مفروض مقدارِ ناصیہ ہے۔ کیونکہ اگر مفروض اقلّ من الناصیہ ہوتا کما قال الشافعی تو نبی علیہ السلام بطورِ تعلیمِ امّت اس پر ضرور عمل فرماتے ولو فی بعض الاحوال۔
یہ دلیل امام جصّاصؒ کے کلام سے ماخوذ ہے۔ قال الامام الجصّاصؒ فی الاحکام۔ معلومٌ انّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم لایترک المفروض وجائز أن یفعل غیر المفروض علی انّہ مسنون فلمّا رُوی عنہ الاقتصار علی مقدار الناصیۃ فی حال ورُوی عنہ استیعابُ الرأس فی اُخرٰی استعملنا الخبرَین وجعلنا المفروضَ مقدارَ الناصیۃِ اذ لم یُروَ عنہ انّہ مسح اقلّ منہا وما زاد علی الناصیۃ فھو مسنون، انتھٰی۔
دلیل سابع ۔ ساتویں دلیل حدیثِ عطاءؒ ہے جو کہ مرسل ہے۔ فروی الشافعیؒ من

حدیث عطاءٍ انّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضّأ فحسر العمامۃ عن رأسہ ومسح مقدّم رأسہ ۔
اس حدیث میں تصریح ہے کہ نبی علیہ السلام نے مقدّم رأس کے مسح پر اقتصار کیا تو مذہب مالک ردّ ہوا۔ اور مقدّم رأس سے مراد ناصیہ ہے۔
پس معلوم ہوا۔ کہ فرض مقدار ناصیہ ہے۔ لہٰذا مذہب شافعی بھی رد ہوا۔
قال الحافظ ابن حجرؒ فی الفتح قلنا قد روی عنہ مسح مقدّم الرأس من غیر مسح علی العمامۃ ولا تعرض سفرہ ھو ما رواہ الشافعی من حدیث عطاء انّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضّأ ، الحدیث ۔ ثم قال الحافظ وھو مرسل لکنّہ اعتضد بمجیئہ من وجہ آخر موصولاً ، اخرجہ ابوداؤد من حدیث انسؓ، وفی اسنادہ ابو معقل لا یعرف حالہ فقد اعتضد کل من المرسل والموصول بالآخر و حصل القوّۃ من الصورۃ المجموعۃ ۔ انتھیٰ ۔
دلیل ثامن ۔ ابن حزمؒ لکھتے ہیں ۔ قد صحّ عن ابن عمر رضی اللہ عنہما الاکتفاء بمسح بعض الرأس قالہ ابن المنذر وغیرہ ۔ ولم یصح عن احد من الصحابۃ انکار ذلک ، کذا فی فتح الباری ۔ وفی کتاب الاحکام للجصّاص روی نافع عن ابن عمر انّہ مسح علی مقدّم رأسہ ۔ اس دلیل سے مذہب استیعاب ردّ ہوا۔
دلیل تاسع ۔ روی عن ابن عباس رضی اللہ عنہما انّہ مسح بین ناصیتہ وقرنہ ، کذا فی کتاب الاحکام للجصّاصؒ ۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما کا مسح بعض پر اقتصار کرنے سے مذہب استیعاب رد ہوا۔
دلیل عاشر ۔ سلمۃ بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ۔ کہ وہ صرف مقدّم رأس کے مسح پر اکتفا کرتے تھے ۔ اس سے معلوم ہوا۔ کہ استیعاب رأس بالمسح فرض نہیں ہے ۔
کتاب مغنی میں ہے ۔ قال ابو الحارث قلتُ لاحمدؒ فان مسح برأسہٖ وترک بعضہ ؟ قال احمد یجزئہ وقد نقل عن سلمۃ بن الاکوع رضی اللہ عنہ انّہ کان یمسح مقدّم رأسہٖ وابن عمر رضی اللہ عنہما مسح الیافوخ ، انتھی بحذف ۔
دلیل حادی عشر ۔ صحیح روایت ہے ۔ کہ عائشہ رضی اللہ عنہا مقدّم رأس کے مسح پر

اقتصار کرتی تھیں۔ مغنی میں ہے۔ قال احمد کانت عائشة رضی اللہ عنہا تمسح مقدّم رأسها۔ انتھی۔

وظائفِ وضوء میں امام احمدؒ کے سوا جمہور (مالکیہؒ وغیرہ) کے نزدیک مرد اور عورت برابر ہیں۔ پس اثرِ عائشہؓ سے جس طرح یہ ثابت ہوا کہ عورت پر استیعاب فرض نہیں اسی طرح یہ بھی ثابت ہوا۔ کہ مرد پر بھی استیعاب فرض نہیں ہے۔

اسی اثرِ عائشہؓ سے امام احمدؒ استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عورت کے لیے مسح بعض رأس کافی ہے۔ البتہ رجال کے بارے میں امام احمدؒ کے دو قول ہیں۔ ایک قول میں وہ موافقِ قولِ مالکیہؒ ہیں اور ایک قول میں وہ فرماتے ہیں۔ کہ مرد پر بھی استیعاب فرض نہیں ہے۔

دلیل ثانی عشر۔ آیتِ وامسحوا برؤسکم مجمل ہے۔ اور حدیثِ ناصیہ اس کے لیے بیان ہے۔ لہٰذا مفروض مسح مقدارِ ناصیہ ہوگا نہ کہ استیعاب۔ اور ناصیہ سے کم مقدار پر اقتصار فی الاحادیث ثابت نہیں ہے۔ پس مذہبِ مالکیہؒ و مذہبِ شافعیہؒ دونوں رد ہوئے۔

بیانِ اجمال یہ ہے۔ کہ مسحتُ بالحائط میں مراد مسحِ بعض ہے ای مسح بعض المدخول للباء، اور آیتِ تیمم یعنی قولہ تعالیٰ = وامسحوا بوجوھکم = میں کل مدخولِ باء کا مسح مراد ہے۔ یہ ایک عظیم اختلاف ہے، حالانکہ دونوں قولوں میں باء محلِ ممسوح پر داخل ہے۔

پس معلوم ہوا۔ کہ محلِ ممسوح پر جب باء داخل ہو جائے تو اس کا حکم متحد نہیں ہوتا بلکہ مختلف ہوتا ہے۔ لہٰذا۔ وامسحوا برؤسکم۔ کا حکم مجمل و مبہم ہوا۔ کیونکہ یہ پتہ نہیں چلتا۔ کہ آیتِ ہٰذا میں مسح بعض رأس مراد ہے یا مسحِ کُل رأس۔ بہرحال مقدارِ ممسوح کے بارے میں یہ آیت مجمل ہے۔

دلیل ثالث عشر۔ آیت = وامسحوا برؤسکم = مجمل ہے اور حدیثِ ناصیہ اس کے لیے بیان ہے۔ اور حسبِ بیانِ سابق اس سے مذہبِ مالکیہؒ بھی رد ہوا اور مذہبِ شافعیہ بھی۔

باقی بیانِ اجمال یہ ہے۔ کہ نصِّ آیہ محتمل مسح جمیع رأس بھی ہے کما قال مالکؒ۔
اور اس بات کی محتمل بھی ہے۔ کہ فرض مسح رُبع رأس ہو۔ کما ہو مذہب ابی حنیفہ رحمہ اللہ۔
اور اس بات کی محتمل بھی ہے کہ مطلق اقل کا مسح فرض ہو۔ کما قال الشافعیؒ۔
لہٰذا آیتِ ھٰذا کی مراد مبہم و مجمل ہوئی۔ اور حدیثِ ناصیہ اس کے لیے مبیّن ہوئی۔

سوال - اس آیت سے مالکیہ بھی اس قسم کا استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں۔ کہ یہ آیت مجمل ہے اور احادیثِ اقبال و ادبار اس اجمال کے لیے مبیّن ہیں۔ پس ثابت ہوا۔ کہ استیعاب فرض ہے۔

حافظ عینی شرح بخاری میں مالکیہ کے اس استدلال کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں وقال بعضھم موضعُ الدلالۃ من الحدیث والآیۃ ان لفظ الآیۃ مجمل لانہ یحتمل ان یراد بھا مسحُ الکلّ علی ان الباء زائدۃٌ اومسحُ البعض علی انھا تبعیضیّۃ فتبیّن بفعل النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم (ای فعل الاقبال والادبار) انّ المراد الاول - انتھیٰ۔

جواب - یہ استدلال درست نہیں ہے۔ کیونکہ حدیثِ ناصیہ بھی موجود ہے۔ لہٰذا استیعاب کی بجائے مقدارِ ناصیہ کو فرض قرار دینا چاہیے۔ کیونکہ یہ مقدار اقلّ ہے اور اقل متیقّن ہوتا ہے۔

بالفاظِ دیگر یہ بھی احتمال ہے۔ کہ مبیّن احادیث اقبال و ادبار ہوں۔ کما قالتِ المالکیۃ۔

اور یہ بھی احتمال ہے۔ کہ حدیثِ ناصیہ بیان ہو آیتِ مجملہ کے لیے کما قالت الحنفیّۃ۔

اور عمل علی وفق احتمال ثانی اولیٰ ہے کیونکہ حسبِ احتمال ثانی دونوں قسم کی احادیث بیان و مبیّن ہو کر معمول بہا ہوں گی بایں طور کہ حدیثِ ناصیہ بیان مقدارِ مفروض ہے۔ اور حدیثِ اقبال و ادبار بیان مقدارِ مسنون ہے یعنی استیعاب سنّت ہے۔

اور اگر برعکس عمل کریں یعنی احتمال اول کے مطابق حدیثِ اقبال و ادبار کو بیان مقدارِ فرض قرار دیا جائے تو حدیثِ ناصیہ مقدارِ مسنون کے لیے بیان نہیں ہو سکتی بلکہ متروک ہوگی۔ کما لا یخفیٰ علی ذوی الالباب - ولا ریب انّ العمل بکلا النوعین من الاحادیث بجعل کلّ واحدٍ منھما بیاناً للآیۃ المجملۃ اولیٰ واحسن۔ ھذا ما خطر بالبال واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔

دلیل رابع عشر - آیتِ - وامسحوا برؤسکم مجمل ہے اور حدیثِ ناصیہ اُس کے لیے بیان ہے۔ لہٰذا مذہبِ مالکؒ اور مذہبِ شافعیؒ رد ہوا۔ اور رد کی توضیح و تفصیل وہ ہے جو بار بار ذکر ہوئی۔

تفصیل الاجمال ما ذکرہ الفاضل ملّا عصام الدین الاسفرائینیؒ فی شرح شرح الوقایۃ حیثُ قال لنا وجہٌ آخر لکون الآیۃ مجملۃً فی حقّ المقدار وھو انّ دخول الباء علی المحل

يُشبهه بالآلة لافادة انه لايجبُ الاستيعابُ بل يكتفی بما يحصل به المقصود وهو الخروج عن عهدة الامر وما هو المقصود الذی يحصل بمسح بعض المحل مجهول فيكون مجملاً انتهٰی۔

دلیل خامس عشر۔ اقول ومن اللہ التوفیق۔ آیت = وامسحوا برؤسکم = مجمل ہے اور حدیثِ ناصیہ بیان ہے۔ پس ثابت ہوا۔ کہ مقدارِ ناصیہ کا مسح فرض ہے۔

بیانِ اجمال یہ ہے۔ کہ اگر مسح الرأس مطلقاً مامور ہو ولو مسح شعرۃٍ او شعرتین کما قال الشافعیؒ تو الگ امرِ مسح بظاہر بے فائدہ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ مسحِ رأس کا جدا و مستقل امر نہ فرماتے۔ کیونکہ مسح شعرہ یا مسح شعرتین لامحالہ بوقت غسل وجہ علی التمام حاصل ہوجاتا ہے۔

معلوم ہوا۔ کہ = وامسحوا برؤسکم = سے مسح شعرہ یا مسح شعرتین مراد نہیں ہے بلکہ مراد رأس کی مقدارِ معتد بہ کا مسح ہے، اور وہ مقدار معتد بہ قرآن میں مذکور نہیں ہے اور نہ قرآن سے وہ معلوم ہوسکتی ہے۔ لہٰذا یہ آیت مجمل ہوئی۔

دلیل سادس عشر۔ آیت ؛ وامسحوا برؤسکم، مجمل ہے اور حدیثِ ناصیہ اس کے لیے مبیّن ہے۔

ووجہُ الاجمال انّ نظائر المسح من وظائف الوضوء کغسل الیدین والرجلین مقدّرۃ شرعاً بحدٍّ معلومٍ وھٰذا یقتضی کون مسح الرأس ایضاً مقدّراً شرعاً بحدٍ معلومٍ وبمقدارٍ متعیّنٍ، وذلك الحدّ والمقدار غیر معلومٍ فیکونُ قولہُ "وامسحوا برؤسکم" مجملاً۔

دلیل سابع عشر۔ قال الجصّاص فی الاحکام ودلیلٌ آخر۔ وھو انّ سائر الاعضاء لما کانَ المفروضُ منہا مقدّراً وجب ان یکون کذلك حکمُ مسحِ الرأس لانہ من اعضاء الوضوء۔

وھٰذا یحتجّ بہ علی مالكؒ والشافعیؒ لانّ مالکاً یوجب مسح الاکثر ویجیز ترك القلیل منہ فیحصل المفروض مجھولَ المقدار والشافعیؒ یقول کلّ ما وقع علیہ اسم المسح جاز وذلك مجھولُ القدر۔

وما قلنا من مقدار ثلاثۃ اصابع فھو معلومٌ وکذلك الربع فی الروایۃ الاُخرٰی فھو موافق لحکم اعضاء الوضوء من کون المفروض منہا معلومَ القدر وقول مخالفینا علی خلاف المفروض من اعضاء الوضوء۔ انتھٰی۔

یہ دلیل، دلیلِ سابق یعنی دلیلِ سادس عشر کے قریب ہے بنگاہِ ظاہر کے لحاظ سے۔ لیکن غور و خوض کے بعد واضح ہوتا ہے کہ یہ دونوں الگ الگ دلیلیں ہیں، اور دونوں کے بیان و مبادیِ اساسیّہ میں دقیق و عمیق فرق ہے جو دقیق نظر سے واضح ہوتا ہے۔ ولک أن تجعلهما دليلاً واحداً بالغاء الفرق الدقيق۔

دلیل ثامن عشر۔ مسح رأس میں استیعاب مفروض نہیں ہو سکتا لحديث الناصية نیز مسحِ شعرہ و شعرتین بھی مفروض نہیں ہو سکتا۔

کیونکہ عام فرائضِ اسلام و عام احکامِ شریعتِ محمدیّہ پر حاوی قانون و ضابطہ کے تقاضے کے پیشِ نظر ہر فرض پر مستقل طور پر جدا عمل ہو سکنا ضروری ہے۔

مثلاً وضوء میں غسلِ اعضاء مرّۃً فرض ہے۔ اور بلا ریب غسلِ اعضاءِ وضوء مرّۃً پر اقتصار ممکن ہے۔ اسی طرح غسل رجلین الی الکعبین جو کہ فرض ہے پر اقتصار یقیناً ہو سکتا ہے۔ وھکذا حکم کلِّ فرض۔ لیکن مسحِ شعرہ و شعرتین پر اقتصار ناممکن ہے یا نہایت مشکل ہے۔

پس فرائضِ اسلامیہ پر حاوی قانون کے تقاضے کے پیشِ نظر مسحِ شعرہ و شعرتین کے افتراض والا قول درست نہیں ہے۔

لہٰذا مذہبِ مالکی اور مذہبِ شافعی رد ہوئے اور ثابت ہوا کہ فرض مقدارِ ثلاث اصابع ہے یا مقدارِ رُبع فرض ہے کما ھو مذہب الحنفیّۃ۔

بعض ائمۂ احناف دلیلِ ھذا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ فان قيل ما انكرت ان يكون مقدّراً بثلاث شعراتٍ؟

قيل له هذا محالٌ لانّ مقدار ثلاثِ شعراتٍ لا يمكن المسحُ عليه دون غيرِه وغيرُ جائزٍ أن يكون المفروض ما لا يمكن الاقتصارُ عليه، انتهٰى۔ قاله الجصّاص۔

اس دلیل کی تقریر یوں بھی ممکن ہے۔ کہ آیتِ وامسحوا برؤسکم میں استیعاب مراد نہیں ہے کیونکہ مدخولِ باء میں استیعاب مطلوب نہیں ہوتا، لما قدّمنا فی الادلّۃ المتقدّمۃ تو قول بالاستیعاب رد ہوا۔

اور مطلق شعرہ و شعرتین کا مسح بھی مراد نہیں ہو سکتا۔ لما سمعت انّ الاقتصار علی ذلک لا یمکن لہٰذا آیت مجمل ہوئی۔ اور حدیث ناصیہ اس کے لیے بیان ہے۔

دلیل تاسع عشر۔ فاضل ہروی لکھتے ہیں۔ کہ یہ آیت مجمل ہے، اور حدیثِ ناصیہ اس کے لیے

مبیّن ہے۔

فاضل ہرویؒ کے بیان کی تفصیل یہ ہے۔ کہ وضوء میں اصل وظیفہ غَسلِ اعضاء ہی ہے نہ کہ مسح، یعنی غَسل ہی عزیمت اور اصل حکم ہے۔ کیونکہ یہی مطہِر ہے حقیقۃً۔ پس رأس کے لیے بھی غَسل ہی عزیمت ہوگا۔ لیکن تسہیلاً علی الامّۃ اللہ تعالیٰ نے مسحِ رأس کا حکم دیا۔ لہٰذا شعرِ رأس میں مسح کا حکم مبنی بر تخفیف ہے۔

پس اگر وضوء میں اصل وظیفہ مطلق رأس ہو۔ یعنی مطلق رأس کا مسح کافی ہو کما قال الشافعیؒ تو عدول من العزیمۃ ومن الاصل کی حاجت نہ تھی اذ لا حرج ولا مشقۃ فی غسل مطلق البعض بقدر شعرۃ او ثلاث شعرات۔

اس بیان سے ثابت ہوا۔ کہ قدر محدود معتدبہ کا مسح آیتِ ھٰذا میں مراد ہے۔ اور قدرِ محدود معتدبہ کا مسح فرض ہے، اور وہ قدرِ معتدبہ آیت سے معلوم نہیں ہوتی یعنی اس کی تفصیل و توضیح آیت میں نہیں ہے پس آیت مجمل ہوئی۔ قال الفاضل عبد اللہ الھرویؒ ھٰذا اوجہٌ حسنٌ۔

دلیل متمّمِ عشرین۔ فاضل ہرویؒ نے اجمال آیتِ ھٰذا کی ایک اور وجہ بھی بیان کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے۔ کہ مسحِ اقلّ من الناصیہ احادیث میں ثابت نہیں ہے۔ پس اگر اقلّ من الناصیہ کا مسح جائز ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم مسح اقلّ من الناصیہ پر مرّۃً یا مرّتین ضرور عمل فرماتے تعلیماً للجواز۔

قال الفاضل الھرویؒ فلو کان مسح ماھو اقلّ من الناصیۃ جائزاً لمسحہ علیہ السلام مرّۃً او مرّتین تعلیماً للجواز فعُلم انّ المفروض مقدار الناصیۃ وذلک لا یتصوّر الا بان تکون الآیۃ مجملۃً لا مطلقۃً۔

بہرحال اس بیان سے معلوم ہوا۔ کہ صرف مقدارِ ناصیہ ہی کا مسح فرض ہے، اور یہ تب ہو سکتا ہے کہ آیتِ ھٰذا مجمل ہو نہ کہ مطلق۔

فائدہ۔ مذکورہ صدر بعض ادلّہ اس بات پر مبنی ہیں۔ کہ یہ آیت مجمل ہے۔ واختارہ صاحب الھدایۃ والبدائع وشرح الوقایۃ وذکروا لبیان الاجمال وجوھاً شتّی کما ھی مذکورۃ فی المطوّلات۔

وانکر بعض الحنفیۃ کابن الھمامؒ وصاحب البحر وغیرھما کون الآیۃ مجملۃ واستدلّوا للمذھب من وجوہ اخریٰ۔

بہر حال بہت سے محققینِ احناف اس آیت کو مطلق کہتے ہیں نہ کہ مجمل چنانچہ مسالۂ ھٰذا میں متعدد ادلہ اس بات پر مبنی ہیں۔ کہ یہ آیت مطلق ہے۔

دلیل حادی وعشرون ۔ روی الجصاص عن ابن عباس رضی اللہ عنھما قال توضأ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فمسح رأسہ مسحۃً واحدۃً بین ناصیتہ وقرنہ ۔

ابن عباس رضی اللہ عنہما کی یہ حدیث مرفوع ہے اور اس سے قبل دلیل تاسع میں ان کا اپنا قول وعمل یعنی حدیث موقوف کا ذکر ہے۔ بایں لحاظ ھم نے یہ دونوں حدیثیں الگ الگ دلیل کے طور پر ذکر کیں۔ اور اگر یہ دونوں مرفوع ہوں تو پھر یہ دونوں حدیثیں ایک ہی دلیل شمار ہوں گی۔

دلیل ثانی وعشرون ۔ ابن ہمام فتح القدیر میں لکھتے ہیں۔ کہ بار الصاق کے لیے ہے۔ بار کا یہ معنیٰ مجمع علیہ ہے۔ اس کی صحت سے کسی نحوی نے انکار نہیں کیا۔ اور اس سے ربع راس متعین ہوتا ہے۔ کیونکہ ہاتھ تقریباً ربع راس پر احاطہ کرتا ہے۔

قال الشیخ ابن الھمام ونقول فیہ ان الباء للالصاق وھو المعنی المجمع علیہ لھا بخلاف التبعیض وحینئذٍ یتعین الربع لان الید انما تستوعب قدر الربع غالباً فلزم۔ انتہی ۔

ابن ہمام کے اس استدلال پر یہ شبہ وارد ہوتا ہے کہ ید ربعِ راس سے کچھ کم ہے۔

لہٰذا صاحب غنیہ شرح منیہ کے بیان کے ملانے سے اور الحاق سے وہ شبہ دور ہو جاتا ہے۔

عبارتِ غنیہ کا حاصل یہ ہے کہ بار الصاق کے لیے ہے اور مسح کے معنی ہیں امرار الشئی علی شئی بطریق المماسۃ۔

قال والید تقارب ربع الرأس فی المقدار فاذا امرت ادنی امرارٍ بحیث یُسمّٰی مسحاً حصل الربع فکان مسح الربع ادنی ماینطلق علیہ المسح المراد من الآیۃ ۔ انتہی ۔

یہ دلیل مبنی ہے اس بات پر کہ یہ آیت مطلق ہے نہ کہ مجمل اور یہی مختار ہے کئی محققین احناف کا۔

دلیل ثالث وعشرون شیخ الہند فرماتے ہیں کہ یہ ٹھیک ہے کہ آیتِ وامسحوا برؤسکم سے کل راس کا مسح مراد ہے، اور کل راس کا مسح مفروض ہے کما قال مالکؒ۔

لیکن از روئے سُنّت کبھی اسقاطِ ذمہ میں جزء قائمقام کل ہو جاتا ہے۔ الا تری ان السنۃ قد جاءت فیمن نذر الصدقۃ بجمیع مالہ انہ یجزیہ الثلث مع قولہ تعالیٰ ولیوفوا نذورھم ۔ فاقام الثلث فی النذر مقام الجمیع رحمۃً وتخفیفاً، وکذا یجزئ الثلث فی الوصیۃ بکل المال رحمۃً بالناذر والوارث ۔

پس یہاں بھی مفروض اگرچہ مسح کل راس ہی لیکن مسح کل راس مسح ربع سے ادا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ ربع سر کے جوانب اربع میں سے ایک جانب ہے۔ فان الرأس ناصیۃ وقذال وفودان ۔

دلیل رابع وعشرون ۔ بعض ائمۂ احناف فرماتے ہیں۔ کہ ہم مسح رأس فی الوضوء کو حلق رأس فی الحج پر قیاس کرتے ہیں۔ کیونکہ جس طرح کل رأس کا مسح وضوء میں شرعاً مامور ہے۔ اسی طرح احلال من الحج کے لیے کل رأس کا حلق مامور ہے۔ اور باتفاق ائمہ حج میں حلّ محرم کے لیے حلق ربع رأس کافی ہے۔ ولذا یجب علیہ الدم إذا حلق ربع الرأس فی حالۃ الاحرام۔

پس قیاساً علی الحج مسح ربع رأس فی الوضوء کافی ہوگا۔

دلیل خامس وعشرون ۔ ابوبکر رازیؒ فرماتے ہیں، کہ رأس میں اتنی مقدار کا مسح فرض ہوگا، جتنی مقدار پر عرفاً رأس کا اطلاق ہوسکے۔ اور عرف میں ربع شئی پر شئی کا اطلاق ہوتا رہتا ہے۔ لہذا مفروض ربع رأس کا مسح ہوگا۔

قال لمّا ثبت انّ المفروض البعضُ دون الاستیعاب وانّ مسح شعرۃٍ لایجزئ وجب اعتبارُ المقدار الذی یتناولہ الاسم عند الاطلاق إذا أجری علی الشخص هو الربع لانّك تقول رأیتُ فلانًا والذی یلیك منہ الربعُ فیطلق علیہ الاسم فلذلك اعتبر والربعَ، انتھی مختصرًا۔

دلیل سادس وعشرون ۔ آیت وامسحوا برؤسکم میں ذکر رأس ہے۔ اور ارادہ رأس میں کئی احتمال ہیں۔

اوّل یہ کہ کل رأس مراد ہو کما قال مالکؒ۔

دوم یہ کہ شعرۃ مراد ہو یا شعرتین کما قال الشافعیؒ۔

سوم یہ کہ ربع رأس یعنی ناصیہ مراد ہو کما قالت الحنفیۃ۔

پس ہم قرآن کی دیگر آیات کی طرف رجوع کرتے ہیں جن میں ذکر رأس ہے لانّ القرآن یفسّر بعضہ بعضًا۔

اور قرآن مجید کی دیگر آیات میں مذکور رأس سے بلاریب نہ تو کل رأس مراد ہے اور نہ شعرۃ و شعرتین۔ بلکہ ظاہر یہ ہے۔ کہ ان میں ذکر رأس ہے اور مراد ناصیہ ہے یعنی ربع رأس۔ لہذا وامسحوا برؤسکم میں بھی ذکر رأس ہے اور مراد ناصیہ و ربع ہوگا۔ حملاً علی سائر الآیات التی فیھا ذکر الرأس۔

وہ دیگر آیات یہ ہیں۔ قال اللہ تعالیٰ وَاَخَذَ برأس اخیہ یجرّہٗ الیہ۔ ظاہر یہ ہے، کہ اس آیت میں رأس سے مقدم رأس مراد ہے جو کہ ناصیہ ہے کما یفھم من قولہ تعالیٰ یجرّہٗ الیہ

کیونکہ معتاد یہ ہے۔ کہ مجرم کو پکڑتے ہوئے اپنی طرف کھینچتے وقت اس کا ناصیہ پکڑا جاتا ہے۔
نیز قرآن شریف میں ہے حکایۃً عن ہارون علیہ السلام لا تأخُذ بلحیتی ولا برأسی۔ یہاں بھی ظاہر یہ ہے۔ کہ رأس سے ناصیہ ہی مراد ہے ای اخذ الناصیۃ بیدٍ واَخذ اللحیۃ بیدٍ اُخریٰ وھو المعتاد فی اَخذِ المجرمِ والاسیر قہراً کما قال اللہ تعالیٰ وما من دابۃٍ الا ھو آخذٌ بناصیتہا، وقال تعالیٰ لنسفعًا بالناصیۃ ناصیۃٍ کاذبۃٍ خاطئۃٍ، وقال تعالیٰ فیؤخذ بالنواصی والاقدام۔

دلیل سابع وعشرون۔ توضیح دلیل سے قبل ایک تمہید سُن لیں۔ وہ تمہید یہ ہے۔
ابن القیمؒ نے بدائع الفوائد میں لکھا ہے۔ کہ: قرأتُ سورۃَ کذا۔ اور قرأتُ بسورۃ کذا میں فرق ہے وھو ان المراد بالاول انی قرأتُہ مطلقًا من غیر ارادۃ التقیید والتخصیص بشیٍٔ۔ والمراد بالثانی انی اوقعتُ القراءۃَ المعروفۃَ المعہودۃَ بین الناس۔
حاصل یہ ہے۔ کہ قرأ فعل متعدی ہے اور فعل متعدی کے مفعول پر جب باء داخل ہوجائے تو فعل معہود و معروف مراد ہوتا ہے نہ کہ مطلق فعل۔ یعنی حرفِ باء کی وجہ سے اُس فعل میں کسی خاص معروف ومشہور فعل کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ یہ بیانِ تمہید ہے۔
بعد ازیں تمہید ہم کہتے ہیں۔ کہ مسح بھی قرأتُ کی طرح متعدّی بنفسہ ہے۔ لیکن آیت میں وہ متعدی بالباء رہا۔ لہٰذا اس میں مطلق مسح الرأس مراد نہیں ہے بلکہ اس میں تنبیہ ہے اس بات پر۔ کہ یہاں معہود و معروف مسح الرأس یعنی خاص مسح الرأس مراد ہے۔ ای المراد من قولہ وامسحُوا برؤسکم اَوقِعوا فعلَ المسح المعہود المعروف فی الشرع بالرؤس، وھذا مجملٌ۔
بہرحال بنابریں یہ آیت مجمل ہوئی۔ کیونکہ یہاں مراد وہ مسح ہے جو معہود و معروف فی الشرع ہے۔ اور قرآن مجید سے اس کا پتہ نہیں چلتا۔ اس کا پتہ احادیث سے چلتا ہے۔
تو حدیثِ ناصیہ اس آیت کے لیے بیان ہوگی۔ یعنی وہ مسح معہود فی الشرع مسح ناصیہ ہی ہے۔ ھذا ما یفہم من کلام بعض العلماء کالشیخ الانور وغیرہ رحمہم اللہ تعالیٰ

سوال۔ احادیثِ ناصیہ اخبار آحاد ہیں۔ اُن سے فرض ثابت نہیں ہوسکتا اور مسحِ رأس فرض ہے۔ تو ان اخبارِ آحاد سے رُبع رأس یا ناصیہ کا افتراض کس طرح ثابت ہوسکتا ہے؟

جواب اوّل بعض علماء نے یہ جواب دیا ہے۔ کہ فرض دو قسم پر ہے۔ اوّل فرض قطعی۔ دوم فرض ظنی۔ فرضِ ظنی وہ ہوتا ہے جو مبنی ہو اجتہادِ مجتہد پر۔ یہ قسم ثانی اخبارِ آحاد سے ثابت ہوسکتی ہے بنایہ میں ہے۔ نقول الفرضُ علیٰ نوعین قطعیٌّ وھو ما ذُکر وظنیٌّ وھو الفرضُ علی

زعم المجتھد کا یجاب الطہارۃ بالفصد والحجامۃ عند أصحابنا فانھم یقولون تفترض علیہ الطھارۃ عند ارادۃ الصلاۃ، انتھیٰ۔

جواب ثانی ۔ حافظ عینی وغیرہ فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے۔ کہ خبر واحد جب آیتِ مجملہ کے لیے مبیّن ہو جائے اور اس کے ذریعہ کوئی حکم واضح و معلوم ہو جائے۔ تو اُس حکم کے ثبوت کی نسبت باتفاقِ فقہاء آیتِ مجملہ کی طرف کی جاتی ہے۔ نہ کہ حدیثِ مبیّن کی طرف۔ یعنی اُس حکم کے بارے میں یوں کہا جاتا ہے۔ کہ وہ ثابت بالآیۃ ہے نہ کہ ثابت بالحدیث۔ اور اس کے لیے آیت ہی کو مُثبت کہا جائے گا نہ کہ حدیثِ مبیّن کو۔

ایسے موقع پر حدیث کو صرف مبیّنِ حکم و کاشفِ حکم کہا جاتا ہے۔ اور آیت کو مُثبتِ حکم کہا جاتا ہے۔ فعلی التسلیم ان الفرض لا یثبت الا بدلیل قطعی نقول ان خبر الواحد اذا لحق بیاناً للآیۃ المجملۃ کان الحکم مضافاً الی الآیۃ المجملۃ لا الی الخبر المبیّن لہٰذا زیرِ بحث مسألہ میں افتراضِ مسحِ ناصیہ ثابت بالآیۃ ہوگا نہ کہ ثابت بالحدیث۔

سوال ۔ اگر مسحِ رُبعِ رأس یعنی مسحِ ناصیہ فرض ہو تو اس کا منکر کافر ہونا چاہیے۔ کیونکہ فرض کا منکر کافر ہوتا ہے۔ حالانکہ تمام ائمہ غیر احناف افتراضِ مسحِ ربع کے منکر ہیں اور اُن پر کفر کا فتوٰے لگانا حرام ہے۔

جواب اوّل ۔ مسحِ رُبعِ رأس کی فرضیت کا منکر بھی کافر ہے اگر وہ مطلقاً مسح سے منکر ہو۔ کیونکہ یہ انکار من حکم القرآن ہے اور حکم ثابت بالقرآن کا منکر کافر ہے البتہ جو منکر متأوّل ہو وہ کافر نہیں ہے۔ اس پر نہ تو کفر کا فتویٰ لگایا جا سکتا ہے اور نہ فسق کا۔

اور مسألہ ھٰذا میں جو ائمہ احناف کے مخالف ہیں وہ سب متأوّلین ہیں۔ یعنی وہ اپنے اجتہاد کے مطابق آیتِ = وامسحوا برؤسکم = کے وہ معنی بیان کرتے ہیں اور وہ مطلب لیتے ہیں جس کے وہ معتقد ہیں۔ یہ ائمہ آیتِ مسح کی وہ تفسیر نہیں مانتے جس کے قائل احناف ہیں۔

جواب دوم ۔ یہاں مسألہ ہٰذا میں مذکورہ حکم کے دو پہلو ہیں۔ بالفاظِ دیگر مسألہ ھٰذا میں دو حکم ہیں۔

حکمِ اوّل مطلق مسح الرأس کی فرضیت ہے، اور یہ صراحۃً قرآن سے ثابت ہے۔

حکمِ ثانی مسحِ رُبعِ رأس بالخصوص کی فرضیت ہے اور یہ قرآن کی بجائے احادیث سے

ثابت ہے ۔ یعنی یہ حکمِ ثانی صراحۃً قرآن سے ثابت نہیں ہے ۔ بلکہ اس کے استنباط و تحدید میں احادیثِ آحاد کا بھی دخل ہے ۔ فالانکار من الاول کفرٌ لثبوتہ بالقرآن والانکار من الثانی لیس بکفرٍ لعدم ثبوتہ بالقرآن ۔

سوال ۔ جب حدیثِ ناصیہ بیان لحکم الآیۃ ہے حسبِ اعتقادِ حنفیّہ ۔ تو ضروری ہے ۔ کہ مفروض عند الحنفیّہ صرف موضعِ ناصیہ کا مسح ہو ۔ ای مسح مقدّم الرأس کیونکہ حدیث میں صرف ناصیہ و مقدّم رأس کا ذکر ہے ۔

لیکن احناف تو مطلق رُبع رأس کو فرض کہتے ہیں ۔ ای قالوا بافتراض الربع مطلقاً من ایّ جانب الرأس کان ۔ پس احناف کا حکم بافتراض مسح الربع مطلقاً حدیثِ ناصیہ کے خلاف ہے ۔ لہٰذا حدیثِ ناصیہ سے احناف کا استدلال تام نہیں ہے ۔

جواب ۔ یہاں دو امور ہیں ۔ اوّل محلِ مسح مطلقاً ۔ اس میں اجمال نہیں ہے ۔ کیونکہ محلِ مسح رأس ہے ۔ اور رأس معلوم ہے ۔ اس میں کوئی ابہام و اجمال نہیں ہے ۔

امر دوم مقدار مفروض فی مسح الرأس ہے ۔ اور اجمال اسی امر میں ہے ۔ اور آیت مجمل ہے باعتبار امرِ ثانی کے ۔

اور حدیثِ ناصیہ دونوں امور کے لیے مبیّن ہے ۔ ای إنّ حدیث الناصیۃ بیّن امرین الاوّل محلُّ المسح وھو مقدّم الرأسِ لانّ الناصیۃ اسم لمقدّم الرأسِ والامرُ الثانی مقدارُ المسح وھو الربع فانّ الناصیۃ رُبع الرأس فعملنا بحدیث الناصیۃ فی المقدار للاحتیاج الیہ و لم یقع حدیث الناصیۃ بیاناً للآیۃ باعتبار المحلّ لعدم الاحتیاج الیہ فانتفیٰ کونُ حدیث الناصیۃ بیاناً للمحلّ ولغا ولم نعمل بہ ۔ وتحقّق کونہ بیاناً لمقدار المسح المفروض ای مسح الربع وثبت وعملنا بہ بھذا الاعتبار ۔

حافظ عینیؒ جوابِ سوالِ مذکور ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں ۔ قلتُ البیان لما فیہ الاجمال فکانت الناصیۃُ بیاناً للمقدار لا للمحلّ المسمّٰی وھو الناصیۃ اذ لا اجمال فی المحلّ فکان من باب ذکر الخاصّ وارادۃ العام وھو مجاز شائع فکانا متساویین فی العموم ۔ انتھٰی ۔

ھذا ھو المرام واللہ اعلم بحقیقۃ الکلام وعلمہ اتم واحکم

باب ماجاء انہ یبدأ بمؤخّر الرأس **حدثنا** قتیبۃ نا بشر بن المفضّل عن عبد اللہ ابن محمد بن عقیل عن الرُّبَیّع بنت مُعَوِّذ بن عفراء انّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسح برأسہ مرّتین بدأ بمؤخّر رأسہ ثم بمقدّمہ وباذنیہ کلتیہما ظہورہما وبطونہما **قال** ابو عیسی ہذا حدیث حسن وحدیث عبد اللہ بن زید اصح من ہذا واجود

باب ماجاء انہ یبدأ بمؤخّر الرأس

حدیثِ باب ھذا بظاہر اس بات پر دلالت کرتی ہے، کہ مسح کی ابتداء مؤخّرِ رأس سے کی جائے۔ ای من مؤخَّر الرأس الی مقدّمہ۔ یعنی سر کے پچھلے حصے پر ہاتھ رکھ کر چہرے کی طرف مسح کرتے ہوئے ہاتھوں کو کھینچے۔ وبہ قال وکیع بن الجراحؒ۔ اس مسألہ میں یعنی کیفیتِ مسحِ رأس میں مشہور تین اقوال ہیں۔

قول اوّل۔ قولِ اوّل وکیع بن الجراحؒ کا ہے۔ وہ یہ کہ مسحِ رأس کی ابتداء مؤخّرِ رأس سے کرے ثم یُمِرّ الکفّین الی مقدّم الرأس کما فی حدیث الباب۔ قال الترمذی وقد ذھب بعضُ اھل الکوفۃ الی ھذا الحدیث منھم وکیع بن الجراحؒ۔

قول ثانی۔ حسن بصریؒ کے نزدیک سر کے وسط سے مسح شروع کرنا مسنون ہے پھر ہاتھوں کو آگے پیچھے لے جایا جائے۔ یہ روایت منقول ہے امام محمدؒ سے بھی۔ قال الحسن البصری السنۃ البدایۃ من الھامۃ یضع یدہ علیھا ویمرّبھما الی مقدّم الرأس ثم یعود بھما الی القفا وھو روایۃ ھشام عن محمد، کما فی البنایۃ۔

ولعلّ مستندہ ما رواہ ابوداؤد انّ معاویۃؓ توضّأ للناس کما رأی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضّأ فلما بلغ رأسہ غرف غرفۃً فتلقّاھا بشمالہ حتی وضعھا علی وسط رأسہ حتی قطر الماءُ او کاد یقطر ثم مسح مقدّمہ الی مؤخّرہ ومن مؤخرہ الی مقدّمہ۔

جواب۔ جمہور یہ جواب دیتے ہیں۔ کہ اکثر احادیث ان دونوں روایات کے خلاف مروی ہیں۔ اکثر روایاتِ صحیحہ میں ابتداء من مقدم الرأس الی مؤخرہ کی تصریح ہے۔ تو اکثر روایات کے مطابق عمل کرنا اولیٰ ہے۔ نیز یہ بھی ممکن ہے۔ کہ یہ احادیث از قبیل تعلیم الجواز للاُمّۃ ہوں۔

قول ثالث۔ جمہور کے نزدیک مسنون واولیٰ یہ ہے۔ کہ ابتداء من مقدّمِ رأس الی

وقد ذهب بعض اهل الكوفة الى هذا الحديث منهم وكيع بن الجراح ؛

مؤخر راس کی جائے۔ یعنی اوّلاً اِمرار یدین من مقدّم الرأس الی مؤخرہ پر عمل کیا جائے۔ بعدہٗ اِمرار من المؤخر الی المقدّم پر عمل کیا جائے۔

یہی کیفیت اکثر احادیث میں مروی ہے۔ اکثر احادیث اِقبال و اِدبار میں ابتداء من مقدّم الرأس کی تصریح ہے جیسا کہ ترمذی کے باب متقدّم میں حدیث عبداللہ بن زیدؓ میں تصریح ہے وفیہ = بدأ بمقدّم رأسه ثم ذهب بهما الى قفاه ثم ردّهما حتى رجع الى المكان الذي بدأ منه۔ اسی طرح بہت سی احادیث صحیحہ مرفوعہ مروی ہیں البتہ تعلیماً للجواز نبی علیہ السلام نے گاہے گاہے دیگر کیفیات پر بھی عمل فرمایا ہے۔

فائدہ۔ مسحِ رأس کی کیفیت میں کتبِ احناف کی عبارات مختلف ہیں۔

محیط میں مسح کی کیفیت کی یہ تفصیل درج ہے۔ کہ دونوں ہاتھوں میں سے صرف تین اَصابع یعنی اِبہام و سبّابہ کے سوا مقدّم رأس پر رکھے۔ اِبہام و سبّابہ اور دونوں کفّین کو سر سے جدا رکھتے ہوئے مؤخر رأس کی طرف کھینچے۔ پھر مؤخر رأس پر پہنچنے کے بعد کفّین کو فودین پر یعنی سر کے جانبین پر رکھتے ہوئے مقدّم رأس کی طرف اُن کا اِمرار کرے۔ پھر ہر کان کے ظاہر کا ابہام سے اور کان کے باطن کا مسبّحہ سے مسح کرے۔ کتاب خلاصہ وغیرہ کئی کتابوں میں یہ طریقہ درج ہے۔

قال فی المحیط ویستحب فیه ان یضع من کلِّ واحدةٍ من یدیه ثلاث اَصابع علی مقدّم رأسه سِوی الابهام والسبّابة ویجافی بین کفّیه ویمدُّهما الی القفا ثم یضع کفّیه علی مؤخر رأسه ویمدُّهما الی مقدّمه ثم یمسح ظاهر کُلِّ اُذنٍ بکلِّ اِبهام وباطنه بمسبّحته۔

یہ طریقہ مسح جو محیط میں ہے خلافِ سنّت ہے۔ صرّح به العینی وابن الهمام وغیرهم من المحقّقین۔

شاید بعض فقہاء نے یہ طریقہ اس لیے اختراع کیا تاکہ ماءِ مستعمل و بَلَلِ مستعمل کے استعمال سے اجتناب و احتراز ہو سکے۔

لیکن یہ احتراز و اجتناب بے جا اور بے فائدہ ہے۔ لما فی المبسوط وغیرہ ان الماء لا یُعطی له

باب ماجاء انّ مسح الرأس مرة **حدثنا** قتيبة نابكر بن مضر عن ابن عجلان عن عبد الله بن محمد بن عقيل **عن** الرُّبَيِّع بنت مُعوِّذ بن عفراء انها رأت النبی صلی الله علیه وسلم يتوضأ قالت مسح رأسه ومسح ما اقبل منه وما أدبَر وصُدغیه و اذنیه مرة واحدة **وفی** الباب عن علیّ وجد طلحة بن مصرّف بن عمرو **قال** ابو عیسی حدیث الرُّبَیّع حدیث حسن صحیح وقد رُوی من غیر وجه عن النبی صلی الله علیه وسلم انه مسح برأسه مرة والعمل علی هذا عند اکثر اهل العلم من اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم ومَن بعدَهم وبه یقول جعفر بن محمد (الصادق ۱۲) وسفیان الثوری وابن المبارک والشافعی واحمد واسحٰق رأوا مسح الرأس مرة واحدة **حدثنا** محمد بن منصور قال سمعت سفیان ابن عیینة یقول سألتُ جعفر بن محمد عن مسح الرأس ایجزئ مرة فقال إی والله (حرف ایجاب ۱۲)

حکم الماء المستعمل حال الاستعمال فکما انّ فی المغسولات لایصیر الماءُ فی العضو مستعملاً فکذلك فی حکم اقامة السنة فی الممسوح ، انتہٰی ۔

لہٰذا مسح کا صحیح طریقہ مطابق احادیث یہ ہے ۔ کہ کفّین مع جمیع اصابع کو مقدّم رأس پر رکھ کر مؤخّر کی طرف کھینچے ۔ اور اقبال وادبار پر عمل کرے ۔ هذا والله اعلم بالصّواب وعلمہ اتم ۔

باب ماجاء انّ مسح الرأس مرّة

مسألہ اولیٰ صُدغیه و اُذُنیه ۔ معطوف ہے رأسه پر از قبیل عطفِ خاص علی العام ، مراد یہ ہے ۔ کہ ماءِ رأس ہی سے صُدغَین و اُذُنَین کا مسح کیا ۔ اور یہی مذہب ہے احناف کا ۔ کہ اُذُنَین کے مسح کے لیے جدید پانی لینے کی ضرورت نہیں ہے ۔ صُدغین سے یہاں مراد وہ بال ہیں جو صُدغین کے قریب و مُحاذی ہوں ۔

قال العلماء الصُّدغُ مابین الاذن والعین من الوجه فلکلّ وجہٍ صدغان ، وان شئتَ فقل لکل شخص صدغان ویُسمّٰی الشعر المتدلّی علیه صدغًا ۔ والمراد هنا الاشعار المتدلّیة علیه ای مسح تلك الاشعار من الرأس ۔

مسألہ ثانیہ حدیث باب ھذا صراحۃً تکرارِ مسح الرأس کی نفی پر دال ہے۔ اس میں تصریح ہے۔ کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے مسح الرأس مرۃً واحدۃً پر اقتصار کیا۔ اور یہی مذہب ہے حنفیہ کا۔ تکرارِ مسح الرأس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

مذہب اوّل۔ احناف کے نزدیک تکرارِ مسح رأس مسنون نہیں ہے احناف کے نزدیک سر پر صرف ایک مرتبہ ہاتھ پھیرنا کافی ہے۔ تثلیث مسنون نہیں ہے۔ بلکہ مسح مرۃً واحدۃً پر اقتصار ہی مسنون ہے۔ وبہ یقول ابن المبارکؒ واحمدؒ والثوریؒ واسحاقؒ۔ اور یہی ایک قول ہے امام شافعیؒ کا بھی۔

امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا یہی قول ذکر کیا ہے ونقل العینیؒ عن ابن المنذر انہ قال بالمسح مرۃً عبداللہ بن عمرؓ وحمادؒ والنخعیؒ ومجاھدؒ والحسن البصریؒ۔

مذہب ثانی۔ شافعیہ کے نزدیک بقول اصحّ ومختار مسحِ رأس میں تثلیث مسنون ہے۔ امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا اختلاف مع الاحناف ذکر نہیں فرمایا۔ بلکہ امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کی طرف جو قول منسوب کیا ہے وہ موافقِ احناف ہے۔

قال الترمذیؒ وبہ ای بالمسح مرۃ یقول جعفر بن محمد وسفیان الثوریؒ وابن المبارکؒ والشافعیؒ واحمدؒ واسحاق رأوا مسح الرأس مرۃً واحدۃً۔

تثلیثِ مسح کے لیے کوئی حدیث امام ترمذیؒ نے ذکر نہیں کی مع حرصہ علی ذلک۔ وفیہ اشارۃ الی قوۃ المذھب الحنفی۔

امام احمدؒ کا بھی ایک قول سنیّتِ تثلیثِ مسح کا ہے لیکن یہ قولِ تثلیث عند الحنابلہ غیر اصحّ اور غیر مُفتیٰ بہ ہے۔ امام احمدؒ کا اصح قول موافقِ احناف ہے۔

مغنی میں ہے۔ ولا یُسَنّ تکرارُ مسح الرأس فی الصحیح من المذھب ای من مذھب احمدؒ وھو قول ابی حنیفۃؒ ومالکؒ وروی ذلک عن ابن عمرؓ وابنہ سالمؒ والنخعیؒ و مجاھدؒ وطلحۃ بن مصرفؒ والحکمؒ۔ قال الترمذیؒ والعمل علیہ عند اکثر اھل العلم من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ومن بعدھم وعن احمدؒ انہ یسنّ تکرارہ ویحتمل کلام الخرقی لقولہ الثلاث افضل۔ وھو مذھب الشافعیؒ وروی عن انسؓ، قال ابن عبد البر کلھم یقول مسح الرأس مسحۃً واحدۃً وقال الشافعیؒ یمسح برأسہ ثلاثاً، انتھی۔

ابن حجرؒ کے صنیع سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ مذہب شافعی اس سلسلے میں ضعیف ہے لکونہ مخالفاً للحدیث الصحیح۔

بعض کتب معتبرہ میں ہے۔ کہ مذہب داؤدؒ مثل مذہب شافعی ہے وحکی ابن المنذر مذهب الشافعیؒ عن سعید بن جبیرؒ وعطاءؒ وهو روایة عن احمدؒ۔

مذہب ثالث ۔ مسح الرأس میں تثلیث واجب ہے۔ والیہ ذهب ابن ابی لیلی کما حکاہ عنہ بعضهم وهو قول غریب کذا فی البنایة۔

مذہب رابع ۔ مسنون مسح الرأس مرتین ہے۔ حکاہ العینی عن ابن سیرینؒ دلیلہ حدیث الربیعؓ انہ علیہ الصلاۃ والسلام مسح برأسہ مرتین رواہ ابوداؤد والترمذی۔

وایضاً روی النسائی باسنادہ عن عبد اللہ بن زید الذی اُری النداء قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضأ فغسل وجهہ ثلاثاً ویدیہ مرتین وغسل رجلیہ مرتین ومسح برأسہ مرتین۔

قال ابن عبد البرؒ لم یذکر فیہ احد مرتین غیر ابن عیینة ووهم فیہ اظنہ واللہ اعلم تأول قولہ فاقبل بهما وادبر فجعلهما مرتین۔

دلائل جمہور امام شافعیؒ کے سوا جمہور ائمہ احناف، مالکیہ، حنابلہ، مسح الرأس میں تثلیث کے قائل نہیں ہیں کما تقدم بیانُ ذلک۔ جمہور مسحِ رأس میں توحیدِ مسح کے اثبات کے لیے متعدد ادلہ پیش کرتے ہیں جو درجِ ذیل ہیں۔

دلیل اوّل ۔ وصفِ وضوءِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ کی روایت میں مسح رأس مرّةً واحدةً کا ذکر ہے۔

ففی المغنی۔ ولنا ان عبد اللہ بن زیدؓ وصف وضوءَ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ومسح برأسہ مرّةً واحدةً، متفق علیہ۔

وروی البخاری باسنادہ ان رجلاً قال لعبد اللہ بن زیدؓ اتستطیع ان تُریني کیف کان رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ فقال عبد اللہ بن زیدؓ نعم فدعا بماءٍ فأفرغ علی یدیہ فغسل مرتین ثم مضمض واستنثر ثلاثاً الی ان قال = ثم مسح رأسہ بیدیہ فاقبل بهما وادبر، الحدیث۔

اس حدیث میں مسح کے ساتھ مرتین یا ثلاثاً کی تقیید مذکور نہیں ہے لہٰذا ظاہر حدیث سے

یہ معلوم ہوتا ہے۔ کہ مسحِ رأس مرّۃً واحدۃً پر عمل کیا گیا۔

دلیل ثانی ۔ روی الترمذی فی = باب وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم کیف کان =
باسناد عن ابی حیۃ قال رأیتُ علیاً توضأ فغسل کفّیہ حتی انقاھما ثم مضمض
ثلاثا واستنشق ثلاثا وغسل وجھہ ثلاثا وذراعیہ ثلاثا ومسح برأسہ مرّۃً ثم
غسل قدمیہ الی الکعبین الی قولہ، ثم قال احببتُ ان اریکم کیف کان طھورُ رسولِ اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم۔

اس حدیث میں مسح مرّۃً واحدۃً کی تصریح ہے۔ جب کہ دیگر وظائفِ وضوء میں ثلاثاً ثلاثاً کی تصریح
ہے۔

دلیل ثالث ۔ عن الربیّع بنت معوّذ انّھا رأتِ النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ
قالت مسحَ رأسہ ومسحَ ما اقبل منہ وما ادبر وصُدغیہ واُذنیہ مرّۃً واحدۃً۔ رواہ الترمذی
قال حدیث حسن صحیح۔

دلیل رابع ۔ عثمان رضی اللہ عنہ سے مروی احادیثِ صحیحہ میں مسح مرّۃً واحدۃً کی تصریح ہے۔
روی ابوداؤد عن ابن ابی ملیکۃ فقال رأیتُ عثمان بن عفانؓ سُئل عن الوضوء فدعا
بماء فاتی بمیضأۃ فاصغاھا علی یدہ الیمنیٰ الی ان قال = ثم ادخل یدہ فاخذ ماءً فمسح برأسہ
واذنیہ فغسل بطونھما وظھورھما مرّۃً واحدۃً ثم غسل رجلیہ ثم قال این السائلون عن الوضوء
ھکذا رأیتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ۔

اِس حدیث کی تخریج کے بعد ابوداؤد فرماتے ہیں۔ قال ابوداؤد احادیثُ عثمانَ الصحاح
کلھا تدلّ علی مسح الرأس انہ مرّۃً فانھم ذکروا الوضوء ثلاثاً وقالوا فیھا ومسح رأسہ ولم یذکروا
عدداً کما ذکروا فی غیرہ۔

دلیل خامس ۔ روی ابوداؤد باسنادہ عن طلحۃ بن مصرّف عن ابیہ عن جدّہ قال
رأیتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح رأسہ مرّۃً واحدۃً حتی بلغ القذال وھو
اوّل القفا۔

دلیل سادس ۔ روی ابوداؤد باسنادہ عن ابن عباس رضی اللہ عنھما انہ رأی رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم یتوضأ فذکر الحدیث کلہ ثلاثاً ثلاثاً قال ومسح برأسہ واذنیہ مسحۃً
واحدۃً۔

مغنی میں حدیث ابن عباسؓ کے بارے میں لکھا ہے۔ وحدیث ابن عباسؓ حکایۃ وضوء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل حال خلوتہ ولا یفعل فی تلک الحال الا الافضل انتھیٰ۔

دلیل سابع۔ روی ابن ماجہ عن عثمانؓ وعلیؓ وسلمۃ بن الاکوعؓ قالوا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسح مرۃً واحدۃً۔

دلیل ثامن۔ روی ابن ماجہ عن ابی امامۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال الاذنان من الرأس وکان یمسح رأسہ مرۃً وکان یمسح الماقین۔

دلیل تاسع۔ روی ابن ابی شیبۃ عن علی رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یتوضأ ثلاثاً ثلاثاً الا المسح فانہ مرۃً مرۃً۔ قال الزیلعیؒ فی نصب الرایۃ ھٰذا اصرح فی المقصود لاصحابنا فانہ بلفظۃ "کان" المقتضیۃ للدوام الا ان فیہ ضعفاً، انتھیٰ۔

دلیل عاشر۔ روی الطبرانی فی الاوسط عن راشد بن محمد قال رأیت انساً بالزاویۃ فقلتُ اخبرنی عن وضوء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیف کان فانہ بلغنی انک کنت توضیہ قال فدعا بوضوء فأتی بطشتٍ وقدحٍ فوضع بین یدیہ فاکفأ علی یدہ من الماء فساق الحدیث الی ان قال "ثم مسح برأسہ مرۃً واحدۃً"۔ صاحب ھدایہ نے اسی حدیث کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے۔ ولنا ان انساًؓ توضأ ثلاثاً ثلاثاً ومسح برأسہ مرۃً واحدۃً وقال ھذا وضوء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، انتھیٰ۔

دلیل حادی عشر۔ وروی النسائی عن عائشۃ رضی اللہ عنہا انہا حکت الوضوء النبوی فمسحت رأسہا مسحۃً واحدۃً۔

دلیل ثانی عشر۔ ہم مسحِ رأس کو قیاس کرتے ہیں دیگر انواعِ مسح پر مثل مسحِ خفین و مسحِ جبیرہ و مسح فی التیمم۔ اور ان انواعِ مسح میں سے کسی میں تکرارِ مسح مسنون نہیں ہے تو مسحِ رأس میں بھی تکرار مسنون نہیں ہونا چاہیے۔ کذا فی المغنی۔

دلیل ثالث عشر۔ من اقوی الادلۃ علی نفی التکرار فی المسح الحدیث المشہور الذی صححہ ابن خزیمۃ وغیرہ من طریق عبد اللہ بن عمرو بن العاص فی صفۃ الوضوء حیث قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد أن فرغ من الوضوء، من زاد علی ھذا فقد اساء و ظلم۔

فان رواية سعيد بن منصور فيها التصريح بانه مسح رأسه مرة واحدة، فدل على ان الزيادة على المرة غير مستحبة ويحمل ما ورد من الاحاديث فى تثليث مسح الرأس ان صحت على ارادة الاستيعاب فى المسح لا انها مسحات مستقلة جمعا بين هذه الادلة، كذا قال الحافظ ابن السمعانى فى الاصطلام۔

دلائل امام شافعیؒ امام شافعیؒ مسح رأس میں تثلیثِ مسح کی مسنونیت کے قائل ہیں، وہ اس سلسلہ میں کئی ادلہ پیش کرتے ہیں، جو درج ذیل ہیں۔

دلیل اول۔ امام شافعیؒ مسح رأس کو قیاس کرتے ہیں وضوء میں اعضائے مغسولہ پر۔ اور اعضائے مغسولہ میں تثلیثِ غسل مسنون ہے، تو مسحِ رأس میں بھی تثلیث مسنون ہونا چاہیے۔

جواب اول۔ یہ قیاس مع الفارق ہے۔ کیونکہ مسح مبنی ہے وسعت و تخفیف پر، بخلافِ غسل کہ وہ مبنی ہے تشدید پر، پس دونوں کا مبنیٰ و اساس جدا جدا ہے۔ اور دونوں کی غرض و مقصود بھی جدا جدا ہے۔ لہٰذا ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

جواب ثانی۔ قیاسِ مسح رأس علی غسل الاعضاء فی الوضوء درست نہیں ہے کیونکہ یہ قیاس مع الفارق ہے۔ اس لیے کہ تکرارِ غسل مفید ہے اس سے زیادت نظافت و زیادت طہارت کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ بخلافِ تکرارِ مسح کہ اُس سے یہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ لہٰذا تکرارِ مسح بے فائدہ ہے۔

پس تکرارِ مسح الرأس کو تکرارِ غسلِ اعضاء کے قبیل سے قرار دینا اور ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ وفی البدائع التثلیث فی الغسل یُفید زیادة نظافة وبزیادة تکرار المسح لا یحصل زیادةُ نظافة، انتہٰی۔

جواب ثالث۔ مسح میں تکرار غیر مناسب ہے۔ کیونکہ یہ بظاہر ضدِ مسح ہے۔ کیونکہ تکرار سے مسح غسل بن جاتا ہے اور ماسح غاسل ہو جاتا ہے۔ وھذا خلاف امر الشارع۔ لہٰذا تکرارِ مسحِ رأس پر عمل نہیں کرنا چاہیے۔ قال فی الهداية ولان المفروض هو المسح وبالتكرار يصير غسلا فلا يكون مسنونا۔

جواب رابع۔ اگر قیاس پر عمل کرنا ہی ہے۔ تو ممسوح کو مغسول پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ یہ دونوں الگ الگ جنس ہیں۔ بلکہ ممسوح کو ممسوح پر قیاس کرنا چاہیے یعنی مسحِ رأس کو مسحِ خف و مسحِ جبیرہ و تیمم پر قیاس کرنا چاہیے۔ اور مسحِ خف و مسحِ جبیرہ و تیمم میں تکرار مسنون نہیں ہے

تو مسحِ رأس میں بھی تکرار مسنون نہیں ہونا چاہیے۔ عینی جواب ہذا کا ذکر کرتے ہوئے بنایہ میں لکھتے ہیں قلنا هذا القياس ضعيف لأن الممسوح ليس من جنس المغسول وكان من الواجب عليه أن يقيس الممسوح على الممسوح بان يقول الممسوح لا يشرع تكرارًا انما يشرع مرة كمسح الخف والجبيرة و التيمم وهذا مسح فلا يكرر۔

دلیل ثانی۔ امام شافعیؒ استدلال کرتے ہیں اُن احادیث سے جن میں مطلق وضوء ثلاثًا ثلاثًا کا ذکر ہے۔ یعنی ان میں بغیر تفصیلِ عضو عضو اس قسم کے الفاظ مروی ہیں توضأ ثلاثًا ثلاثًا۔ اور مسح بھی وضوء میں داخل ہے۔ پس اس قسم کی احادیث کا مقتضیٰ یہ ہے کہ مسح بھی ثلاث مرات ہو۔

فروی الطحاوی عن عبد خير عن علی رضی الله عنه انه توضأ ثلاثًا ثلاثًا ثم قال هذا طهور رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

وروی الطحاوی باسناده عن شقيق قال رأيت عليًا وعثمان توضئا ثلاثًا ثلاثًا وقالا هكذا كان يتوضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

وعن عبد الله بن جعفر عن عثمانؓ انه توضأ ثلاثًا ثلاثًا وقال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ هكذا۔

جواب۔ یہ روایات مجمل و مبہم ہیں۔ توان سے تثلیثِ مسحِ رأس پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ دیگر صحیح روایات میں تصریح ہے کہ تثلیثِ مرات صرف غسل میں تھی نہ کہ مسح میں بھی۔

قال الحافظ واستدل للامام الشافعیؒ بظاهر رواية لمسلم ان النبی عليه السلام توضأ ثلاثًا ثلاثًا واجيب بانه مجمل تبين فی الروايات الصحيحة ان المسح لم يتكرر فيحمل على الغالب او يختص بالمغسول۔ انتهٰى۔

دلیل ثالث۔ عثمان رضی اللہ عنہ کی کئی روایات میں تثلیثِ مسح کی تصریح ہے۔

روی ابوداؤد باسناده عن شقيق بن سلمة قال رأيت عثمان بن عفانؓ غسل ذراعيه ثلاثًا ثلاثًا ومسح رأسه ثلاثًا ثم قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل هذا۔ ابوداؤد ص ۱۶ و روی البزار فی مسنده والدارقطنی عن عثمان كذلك۔

جواب۔ عثمان رضی اللہ عنہ سے جو صحیح روایات مروی ہیں ان میں تثلیثِ مسح کا ذکر نہیں ہے۔ لہٰذا انہیں ترجیح ہے ان احادیثِ عثمان پر جن میں تثلیثِ مسح الرأس کی تصریح ہے۔

حسب تصریح ائمہ حدیث مثل ابوداؤد وغیرہ عثمان رضی اللہ عنہ سے مسح رأس کی تثلیث میں مروی

احادیث ضعیف ہیں۔ اصح وہ روایات ہیں جن میں مسح مرۃ کا ذکر ہے۔

قال ابوداؤد احادیث عثمان الصحاح کلھا تدل علی مسح الرأس انہ مرۃ، انتھٰی۔ ابوداؤد۔

روی الطبرانی باسنادہ عن عبداللہ بن جعفر قال رأیت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ توضأ فتمضمض ثلاثا واستنشق ثلاثا وغسل وجھہ ثلاثا وغسل یدیہ ثلاثا ومسح برأسہ واحدۃ وغسل رجلیہ ثلاثا ثم قال ھکذا رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ۔ رواہ الطبرانی فی الصغیر۔

اس روایت میں مسح مرۃً واحدۃً کی تصریح ہے۔

قال البیھقی بعد ما ذکر حدیث عثمان مختصرا وعلی ھذا اعتمد الشافعی فی تکرار المسح وھذہ روایۃ مطلقۃ والروایات الثابتۃ المفسرۃ عن حمران تدل علی ان التکرار وقع فیما عدا الرأس من الاعضاء وانہ مسح برأسہ مرۃً واحدۃً۔

وایضاً قال البیھقی وقد روی من اوجہٍ غریبۃ عن عثمان رضی اللہ عنہ ذکر التکرار فی مسح الرأس الا انھا مع خلاف الحفاظ الثقات لیست بحجۃٍ عند اھل المعرفۃ وان کان بعض اصحابنا یحتج بھا، انتھٰی۔

اس بیان سے اندازہ کریں۔ کہ مذہب حنفی کتنا قوی واقویٰ ہے اور اس کے ادلہ بمقابلہ ادلۃ خصم کتنے اقویٰ واصح ہیں۔ دیکھیے بیہقیؒ وابن حجرؒ وغیرہ یہ شوافع میں سے ہیں۔ لیکن انہوں نے تصریح کی ہے۔ کہ تثلیثِ مسح کی احادیث ضعیف ہیں یا مأوّل ہیں۔

دلیل رابع ۔ روی الدارقطنی باسنادہ قال نا محمد بن محمود الواسطی ثنا شعیب بن ایوب نا ابویحیی الحمانی نا ابوحنیفۃ وثنا الحسن بن سعید بن الحسن بن یوسف المروزی قال وجدتُ فی کتاب جدّی نا ابویوسف القاضی نا ابوحنیفۃ عن خالد بن علقمۃ عن عبد خیر عن علیّ رضی اللہ عنہ انہ توضّأ فغسل یدیہ ثلاثًا ومضمضُ استنشق ثلاثًا وغسل وجھہ ثلاثًا وذراعیہ ثلاثًا ومسح برأسہ ثلاثًا وغسل رجلیہ ثلاثًا، ثم قال من احبّ ان ینظر الی وضوء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کاملًا فلینظر الی ھذا۔

جواب اوّل ۔ دارقطنیؒ وغیرہ محدّثین نے احادیث تثلیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اور لکھا ہے۔ کہ اصحّ روایات وہ ہیں جن میں مسحِ رأس مرۃً واحدۃً کی تصریح ہے۔ قال الدارقطنیؒ انہ لم

یمسح ثلاثاً غیر ابی حنیفۃ ۔ وخالفہ جماعۃ من الثقات کزائدۃ بن قدامۃ والثوری وشعبۃ وابی عوانۃ وشریک وابی الاشہب وھارون وجعفر بن الاحمر فرووہ عن خالد ابن علقمۃ وکلھم قالوا ومسح رأسہ مرۃ ۔ انتہیٰ بحاصلہ ۔

امام نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں الاحادیث الصحیحۃ فیہا المسح مرۃ واحدۃ وفی بعضہا الاقتصار علی قولہ مسح ۔ انتہیٰ ۔

ابن تیمیہ لکھتے ہیں ۔ ان الاحادیث الصحیحۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم تبین انہ کان یمسح رأسہ مرۃ واحدۃ ولہذا قال ابوداؤد احادیث عثمان الصحاح علی انہ مسح مرۃ واحدۃ ، انتہیٰ ۔

فائدہ ۔ علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے متعدد طرق سے تثلیث مسح الرأس کی روایات مروی ہیں ۔ دارقطنی وبیہقی وغیرہ متعدد کتب حدیث میں وہ مذکور ہیں ۔ اور جیسا کہ ابھی آپ نے سُنا وہ تمام طرق ضعیف ہیں ۔ اُن طریقوں میں سے ایک طریقہ میں راوی ابوحنیفہ رحمہ اللہ ہیں وہ طریقہ دلیلِ رابع میں مذکور ہیں ۔ وہ طریقہ بھی ضعیف ہے ۔

اوّلاً تو اس لیے کہ اس میں روایت از کتاب ہے ۔

ثانیاً اس لیے کہ اس میں بعض رُواۃ ضعیف ہیں ۔ ابوحنیفہ وخالد بن علقمہ وابویوسف وغیرہم اگرچہ ثقات ہیں ۔ مگر اُن کے علاوہ اس طویل سند میں بعض رُواۃ ضعیف و متکلم فیہ ہیں ۔

دارقطنی چونکہ خطیب بغدادی کی طرح احناف وابوحنیفہ سے نہایت بغض وعناد رکھتے ہیں اور بحث وتحقیق کے وقت احناف وابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ساتھ انصاف پر کبھی بھی عمل نہیں کرتے اس واسطے حدیثِ مذکور پر بحث میں بھی دارقطنی نے اپنے عناد سے کام لیتے ہوئے حدیث مذکور کی سند میں ضعیف رُواۃ کا ذکر تو نہیں کیا ۔ حالانکہ ان کا ذکر اہم تھا ۔ اور ابوحنیفہ رحمہ اللہ پر اپنے غصّے کا بے جا اور غلط اظہار کرتے ہوئے یہ غیر جائز تنقید کی ہے ۔ جو سطور بالا میں درج ہے یعنی ابوحنیفہ رحمہ اللہ اس روایت میں متفرد ہیں ۔ اور دیگر ائمہ کے خلاف انہوں نے یہ روایت کی ہے ۔

دارقطنی نے اِس مقام پر ابوحنیفہ رحمہ اللہ کو مجروح وضعیف قرار دینے کی جرأت تو نہیں کی البتہ انہوں نے یہاں پر اپنا غصہ ٹھنڈا کرنے کے لیے اور اپنی عداوت ظاہر کرنے کے لیے ابوحنیفہ رحمہ اللہ پر دو اعتراضات کیے ۔

اعتراض اوّل یہ ہے۔ کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ اس روایت میں متفرد ہیں۔ متعدد محدثین ثقات مثل شعبہ وابوعوانہ وابوالاشہب وجعفر بن احمر وغیرہ ان کے برخلاف روایت کرتے ہیں۔

اعتراض دوم یہ ہے۔ کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب اپنی روایت کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس روایتِ مذکورہ میں تثلیثِ مسح کا ذکر ہے۔ اور ابو حنیفہؒ مسح مرّۃً واحدۃً کو مسنون کہتے ہیں۔ دارقطنی کا مقصد یہ ہے۔ کہ اپنی روایت کے خلاف مذہب قائم کرنا ابو حنیفہؒ کے شایانِ شان نہیں ہے۔

دوسرے اعتراض کے بارے میں دارقطنی کی عبارت یہ ہے۔

قال الدارقطنی ولا نعلم احداً منھم قال فی حدیثہ ۔ انہ مسح رأسہ ثلاثاً ۔ غیر ابی حنیفۃؒ ومع خلاف ابی حنیفۃؒ فیما روی لسائر من روی ھذا الحدیث فقد خالف فی حکم المسح فیما روی عن علی رضی اللہ تعالی عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان السنۃ فی الوضوء مسح الرأس مرۃً واحدۃً ۔ انتھی کلامہ بلفظہ ۔

جوابِ اعتراض اوّل ۔ تفرّد والے اعتراض کا جواب ۔

اوّلاً یہ ہے کہ تفرّد فی الروایۃ کوئی نادر اور کوئی نئی شئی نہیں ہے ۔ بلکہ ثقات وائمہ کبار بھی کئی کئی روایات میں متفرد ہوتے ہیں مثل وکیعؒ وامام احمدؒ ، سفیان ثوریؒ وشعبہؒ وابن ابی شیبہؒ وعاصمؒ بن کلیبؒ وغیرہ وغیرہ ۔ یہ غرابت وتفرّد اتنا کثیر الوقوع ہے ۔ کہ اس میں ایک ضخیم کتاب لکھی جاسکتی ہے ۔

مثلاً امام الائمہ شعبہ حدیثِ آمین ۔ یوں روایت کرتے ہیں : وخفض بھا صوتہ ۔ اس کے بارے میں بعض ائمہ نے کہا ہے ۔ کہ اس میں شعبہ متفرد ہیں ۔ خود دارقطنی اور بیہقی کئی روایات میں متفرد ہیں حسب تصریح محدثین ۔ پس تفرّد کسی راوی کے لیے جرح نہیں ہے ۔ اس سے کوئی راوی مجروح نہیں ہوتا ۔

ثانیاً حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بواسطہ عبد خیر بھی اور دیگر وسائط سے بھی تثلیثِ مسح کی روایات (اگرچہ وہ روایات ہیں ضعیف) منقول ہیں تو بطریق خالد بن علقمہؒ اگر ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے حضرت علیؓ کی حدیث تثلیثِ مسح کی روایت کی ، تو اس میں حیرت کی بات نہیں ۔ اور نہ یہ کوئی عیب ہے ۔ کیونکہ یہ ایک ایسی بات کی روایت ہے جو مشہور رہے اور متعدد طرق سے حضرت علیؓ سے منقول ہے ۔ کیونکہ تثلیث کی روایت عن علی خالد بن علقمہ کے علاوہ دیگر طرق سے بھی منقول ہے

اگر تثلیثِ مسح کی روایت عن علیؓ بین خالدؒ و ابوحنیفہؒ متفرد ہوتے اور یہ روایت کسی اور نے نہ کی ہوتی تو پھر دارقطنی وغیرہ اعتراض کر سکتے تھے۔ لیکن ہم نے بتلادیا کہ واقع اس کے خلاف ہے۔

کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے خالد بن علقمہ کے طریق کے علاوہ متعدد طرق سے تثلیثِ مسح رأس کی روایت منقول ہے۔

خود سنن دارقطنی میں بھی وہ روایات مذکور ہیں۔ کما روی الدارقطنی عن ابی کریب عن مسہر بن عبد الملک عن ابیہ عن عبد خیر عن علیؓ انہ توضأ ثلاثاً ثلاثاً و مسح برأسہ واذنیہ ثلاثاً۔ الحدیث۔ وروی الدارقطنی باسنادہ عن حسن بن سیف ابن عمیرۃ عن اخیہ علی بن سیف عن ابیہ عن ابان بن تغلب عن خالد بن علقمۃ عن عبد خیر عن علیؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضأ ثلاثاً ثلاثاً واخذ لرأسہ ماءً جدیداً۔

جواب اعتراض دوم۔ دارقطنی کا دوسرا اعتراض بھی بے جا اور غلط ہے۔ اور دارقطنی جیسے محدث کے لیے مناسب نہیں ہے۔ بے جا غصے اور ناجائز طریقہ سے ابوحنیفہؒ پر تنقید کرنا خود دارقطنی کے لیے تضعیف و جرح ہے۔ بہرحال یہ اعتراض انصاف سے بہت دور ہے۔

اولاً تو اس لیے کہ کسی محدث و امام نے یہ نہیں کہا۔ کہ راوی کے لیے یہ ضروری ہے۔ کہ وہ اپنی ہر روایت پر اپنا مذہب قائم کرے اور اس کے مطابق عمل کرے۔ کیونکہ ہر امام و راوی متعدد احادیث کی روایت کرتے ہیں ان میں متضاد احادیث بھی ہوتی ہیں۔ مثل جہر بسملہ و اخفاء بسملہ و مثل قراءۃ فاتحہ خلف الامام و ترک قراءۃ تو کیا متضاد روایات پر بیک وقت عمل ممکن ہے؟ ہرگز نہیں۔

ثانیاً، یہ ابوحنیفہؒ کے تقویٰ کی اور ان کے عظیم محدث ہونے کی قوی دلیل ہے۔ کہ جو حدیث مثل حدیث تثلیثِ مسح الرأس مشہور روایات کے برخلاف تھی، ابوحنیفہؒ نے اس حدیث کو ترک فرمایا۔

حدیثِ تثلیثِ مسح ابوحنیفہؒ کو معلوم تھی اور وہ اس کے راوی بھی تھے لیکن دیگر اصح روایات کے برخلاف ہونے کی وجہ سے ابوحنیفہؒ نے اسے ترک کرتے ہوئے اپنا مذہب اُن اصح روایات پر قائم فرمایا جو جمہور کے نزدیک معمول بہا تھیں۔ یعنی احادیثِ مسح الرأس [illegible]ۃ واحدۃ۔

کیا دارقطنی یہ چاہتے ہیں۔ کہ ابوحنیفہؒ نے کیوں اپنا مذہب غیر معروف و غیر اصح روایات پر

قائم نہیں فرمایا۔ اور کیوں ابو حنیفہؒ نے اُن روایات پر اپنا مذہب قائم فرمایا جو اصح بھی ہیں اور عند الائمہ معمول بہا بھی ہیں۔

اگر دارقطنی کی یہ مراد ہو تو یہ بڑے افسوس کی بات ہے۔ ابو حنیفہؒ کا مذکورہ صدر معاملہ بلاریب محدثین و فقہاء کے نزدیک موجب مدح و ثنا رہے۔ لیکن دارقطنی نے اپنے عناد و عداوت کے پیش نظر اسے موجبِ طعن و تشنیع قرار دیا۔ ؎

وکم من عائب قولاً صحیحاً
وآفتہ من الفہم السقیم

ثالثاً، امام طحاویؒ وغیرہ متعدد محدثین و فقہاء نے لکھا ہے۔ کہ جب راوی ثقہ۔ ضابط و فقیہ ہو۔ اور پھر وہ اپنی روایت کے خلاف فتویٰ دے یا عمل کرے۔ بالفاظ دیگر وہ اپنی روایت کے برخلاف مذہب قائم کرے تو یہ اُس روایت کے منسوخ ہونے یا ضعیف ہونے یا ناؤل ہونے یا مرجوح ہونے کی دلیل ہے۔

پس ابو حنیفہؒ کا مسح مرّۃً واحدۃً کو مسنون قرار دینا اور اپنی روایت تثلیث مسح کو ترک کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اس سلسلے میں تمام روایات پر مطلّع تھے اور انہیں اس معاملہ میں بصیرتِ تامّہ حاصل تھی۔ کہ احادیثِ مسح مرّۃً واحدۃً راجح و اصح ہیں۔ اس لیے انہوں نے فرمایا۔ کہ مسنون مسح رأس مرّۃً واحدۃً ہی ہے۔ اور احادیثِ تثلیثِ مسح ضعیف و غیر معتمد علیہ ہیں۔ اس لیے تثلیثِ مسح مسنون نہیں ہے۔

پس ابو حنیفہؒ کا اپنی روایت کے خلاف قول کرنا اور عمل کرنا مذکورہ صدر واضح قانون کے مطابق ہے۔ بلکہ ان کا یہ معاملہ مذکورہ صدر قانون (کہ راوی کا اپنی روایت کے خلاف عمل کرنا اُس روایت کے ضعف و مرجوحیت کی دلیل ہے) کا مبنیٰ و اساس یا مؤید قرار دینا اولیٰ ہے۔

الغرض ابو حنیفہؒ کا اپنی روایت کے ساتھ یہ معاملہ بے غبار ہے۔ اور اہم محدثانہ و فقیہانہ اسرار کا حامل ہے۔ لیکن دارقطنی کو وہ اسرار عداوتِ قلبی کی وجہ سے نظر نہیں آئے اور اعتراض کر گئے۔

رابعاً، ابو حنیفہؒ عظیم محدث تھے۔ ہر مسئلہ میں تمام احادیث پر ان کی نظر تھی، چنانچہ مسح رأس کے مسئلہ میں ابو حنیفہؒ نے صرف حدیثِ تثلیثِ مسح کی روایت پر اقتصار نہیں کیا، بلکہ

انہوں نے احادیثِ مسح مرّۃً واحدۃً کی روایت بھی کی ہے۔ کمالایخفیٰ علی من طالع کتاب الآثار لابی یوسفؒ وکتاب الآثار لمحمدؒ ومسند ابی حنیفۃؒ۔

ابوحنیفہؒ کی روایت وعلم صرف احادیث تثلیث مسح تک محدود نہیں۔ تاکہ دارقطنی وغیرہ یہ اعتراض کریں کہ انہوں نے اپنی روایت کی مخالفت کیوں کی۔

بلکہ ابوحنیفہؒ نے مسح مرّۃً واحدۃً کی احادیث کی روایت بھی کی ہے اور ان پر انہوں نے عمل کرتے ہوئے اپنا مذہب قائم بھی فرمایا۔

بہرحال دارقطنی نے انصاف پر عمل نہیں کیا اور امام الائمہ پر بے جا اعتراضات کیے ہیں۔ ہدانا اللہ تعالیٰ لسبیل الخیر والرشاد۔

جواب ثانی۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی وہ حدیث جس میں تثلیثِ مسح کا ذکر ہے اور جو شافعیہ کی دلیل رابع تھی کا پہلا جواب گزر گیا، پہلا جواب یہ تھا۔ کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ پہلے جواب کے ضمن میں دارقطنیؒ کے بے جا اعتراض علیٰ ابی حنیفہ کی تردید کے سلسلے میں طویل بیان آپ نے سُن لیا۔

اب مَیں اِس ضمنی اہم بحث سے فارغ ہونے کے بعد واپس احادیثِ تثلیث کے جوابات کی طرف رجوع کرتا ہوں۔

حدیثِ عبد خیرؒ عن علیؓ کا دوسرا جواب یہ ہے۔ کہ علی رضی اللہ عنہ سے مسح الرأس مرۃً واحدۃً کی روایات بھی منقول ہیں کماتقدّم بیانہا، واذاتعارضاتساقطا۔ پس علی رضی اللہ عنہ کی روایات تعارُض کی وجہ سے ساقط ہوئیں۔ لہذا اُن صحابہ کی روایات کی طرف ہم رجوع کرتے ہیں جن میں تعارُض نہیں ہے اور ان میں مسح الرأس مرۃً واحدۃً کی تصریح ہے۔ پس ہم اُن پر عمل کرتے ہیں لعدم المعارِض۔

جواب ثالث۔ صاحب ھدایہ وغیرہ احادیثِ تثلیث کے جواب میں لکھتے ہیں التثلیثُ محمولٌ علی التثلیث بماء واحدٍ وھو مشروعٌ علی ما روی عن ابی حنیفۃؒ، انتہیٰ۔

قال العینیؒ روی الحسنؒ فی المجرد عن ابی حنیفۃؒ انہ اذا مسح ثلاثًا بماءٍ واحدٍ کان مسنونًا انتہیٰ ویؤیدہ ما روی الطبرانی فی کتاب مسند الشامیین باسنادہ عن عثمان ابن سعید النخعی عن علیؓ انہ قال الا اُریکم وضوء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قلنا بلیٰ فاُتی بطشتٍ فغسل کفّیہ ووجہہ ثلاثًا ویدیہ الی المرفقین ثلاثًا ثلاثًا ومسح

رأسه ثلاثاً بماءٍ واحدٍ مضمض و استنشق ثلاثاً بماءٍ واحدٍ غسل رجليه ثلاثاً۔
جوابِ رابع۔ بعض علماء لکھتے ہیں۔ کہ احادیثِ تثلیث محمول ہیں استیعابِ مسح الرأس پر۔ اسی طرح احادیثِ مسح مرّتین بھی استیعابِ مسح رأس پر محمول ہیں۔
حاصلِ کلام یہ ہے۔ کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے اقبال و ادبار پر عمل فرمایا۔ لاستیعاب مسح الرأس۔ اسی اقبال و ادبار کو بعض رُواۃ نے مسح مرّتین یا مسح ثلاث مرّات سمجھا۔ یا اسی اقبال و ادبار سے بعض رُواۃ نے بلفظ مسح ثلاث مرّات یا بلفظ مسح مرّتین تعبیر کی۔
فائدہ۔ بیانِ سابق سے معلوم ہوا۔ کہ احناف مسح الرأس ثلاث مرّات بمیاہٍ جدیدہ کی مسنونیّت کے قائل نہیں۔ نیز روایتِ حسن عن ابی حنیفہؒ سے معلوم ہوا۔ کہ مسح رأس ثلاثاً بماء واحد جائز ہے باقی تثلیث بمیاہ جدیدہ کی کراہت میں علماءِ احناف کے مختلف اقوال ہیں۔
فالمذکور فی المحیط والبدائع انہ یُکرہ، وفی الخلاصۃ انہ بدعۃٌ، و قیل لا بأس بہ، وفی فتاوٰی قاضی خان لا یکرہ ولکن لا یکون سنۃً ولا ادباً، وفی البحر وھو ای ماقال قاضیخان الاولٰی۔ انتھٰی۔
ھٰذا واللہ اعلم بالصّواب وعلمہ اتمّ ؏



باب ماجاء انہ یأخذ لرأسہ ماءً جدیداً **حدثنا** علی بن خشرم نا عبداللہ بن وهب نا عمرو بن الحارث عن حبّان بن واسع عن ابیہ **عن** عبداللہ بن زید انہ رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضّأ وانہ مسح رأسہ بماءٍ غیر فضل یدیہ **قال** ابو عیسی ھذا حدیث حسن صحیح وروی ابن لهیعۃ ھذا الحدیث عن حبّان بن واسع عن ابیہ عن عبداللہ ابن زید ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضّأ وانہ مسح رأسہ بماءٍ غبر فضل یدیہ ورِوایۃ عمرو بن الحارث عن حبّان اصحّ لانہ قد روی من غیر وجہ ھذا الحدیث عن عبداللہ بن زیدٍ وغیرہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اخذ لرأسہ ماءً جدیدًا والعمل علی ھذا عند اکثر اھل العلم رأوا ان یأخذ لرأسہ ماءً جدیدًا۔

باب ماجاء انّہ یأخذ لرأسہ ماءً جدیدًا

بابِ ھذا میں مصنف نے حدیثِ عبداللہ بن زید کی دو سندیں ذکر کی ہیں۔ اور متن بھی دو ہیں جو آپس میں متضاد ہیں۔ طریقہ اوّل عمرو بن الحارث کا ہے۔ طریقہ اوّل کو ترمذیؒ نے راجح قرار دیا ہے۔ اس لیے فرمایا ہٰذا حدیث حسن صحیح۔ نیز آخر کلام میں اسے اصح کہا۔

طریقہ اوّل کا متن یہ ہے انّہ علیہ السلام مسح رأسہ بماءٍ غیرِ فضل یدیہ۔

دوسری روایت طریقہ ابن لهیعہ ہے۔ دوسرے طریقے کا متن یہ ہے۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضّأ وانّہ مسح رأسہ بماءٍ غَبَرَ فضلَ یدَیہ۔ غَبَرَ بالباء صیغہ ماضی ہے اور مَا موصولہ ہے۔

پہلے متن سے یعنی روایتِ عمرو بن الحارث سے یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ نبی علیہ السلام نے مسح راس میں اخذِ ماءِ جدید پر عمل کیا اور غسلِ یدین کے فضل و بلل پر اکتفا نہیں کیا۔

اور روایتِ ثانیہ ماءِ جدید کی نفی کرتی ہے۔ روایتِ ثانیہ سے یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ غسلِ یدین کے بلل و فضل پر اکتفا کر کے اسی سے مسح راس کیا۔ اور نیا پانی نہیں لیا۔

پھر دوسری روایت یعنی روایتِ ابن لهیعہ عن حبان بن واسع میں جامع ترمذی کے تین نسخے ہیں۔

پہلا نسخہ۔ ترمذی کے بعض نسخوں میں الفاظ یوں ہیں، بماءٍ غیر فضلِ یدیہ۔ یعنی اس میں لفظِ

نا غبر ص ن

غیر بیاء تحتانیہ ہے۔ بنابریں نسخہ روایتِ ابن لہیعہ روایتِ عمرو بن الحارث کی موافق ہے۔

دوسرا نسخہ۔ بعض نسخ ترمذی میں حدیث کے الفاظ یوں ہیں، بما غَبَرَ فضلَ یدَیہ، یعنی غَبَرَ بفتح غین و بفتح باء صیغہ فعل ماضی ہے۔ ای بما بقی من فضل یدیہ، غابر کا معنی ہے باقی۔

تیسرا نسخہ۔ جامع ترمذی کے ایک تیسرے نسخے میں متن یوں ہے۔ "بماءٍ غَبَرَ من فضل یدیہ" اس میں بھی "غَبَرَ" بالباء ہے اور صیغہ ماضی ہے۔

روایت ابن لہیعہ میں یہ تینوں نسخے بعض علماء عرب نے ذکر کیے ہیں۔

امام ترمذی کے ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ روایتِ عمرو روایت ابن لہیعہ میں تخالُف ہے۔ اور اس سلسلے میں روایتِ عمرو بن الحارث اصح ہے۔ ولذا قال الترمذی ورِوایۃ عمرو ابن الحارث اصحّ لانّہ قد رُوِی من غیر وجہ ھذا الحدیث الخ۔ اور باعتبار نسخہ اولی تخالُف بین الروایتین نہیں ہے۔ کما لایخفیٰ، بلکہ توافُق ہے۔

لہٰذا ثابت ہوا۔ کہ امام ترمذی نے یہاں اپنی کتاب میں طریقۂ ابن لہیعہ کا وہ متن ذکر کیا ہے جس میں لفظِ غَبَرَ ہے۔ بالباء بصیغہ ماضی۔ اور غَبَرَ بالباء بصیغہ ماضی صرف آخری دو نسخوں میں ہے۔

الغرض امام ترمذی کا کلام تخالُفِ روایتین پر دال ہے۔ اور تخالف تب ممکن ہے۔ کہ جامع ترمذی میں مذکور روایتِ ابن لہیعہ کے متن میں غبرَ بالباء بصیغہ ماضی ہو، نہ کہ "غَیرِ" بالیاء التحتانیہ مضافًا۔

فائدہ۔ یہ تو نُسَخِ ترمذی میں مذکور متن کی بحث تھی جو آپ نے سُن لی۔ تاہم یہ یاد رکھنا چاہیے۔ کہ ابنِ لہیعہ کی روایت دیگر کتبِ حدیث میں موافقِ روایت عمرو بن الحارث بھی مروی ہے۔ ای بلفظ غَیرِ بالیاء التحتانیۃ وبالاضافۃ۔

فقد روی الدارمی فی سننہ باسنادہ عن ابن لہیعۃ عن حبّان بن واسع عن ابیہ عن عبد اللہ بن زیدؓ قال رأیتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضّأ بالجحفۃ فتمضمض واستنشق ثم غسل وجھہ ثلاثًا ثم غسل یدیہ ثلاثًا ثم مسح رأسہ وغسل رجلیہ حتی انقاھما ثم مسح رأسہ بماءٍ غیر فضل یدیہ، وروی احمد فی المسند مثل ذلک۔ یہ پہلے مسألہ کا ذکر تھا آگے دوسرے مسئلے کا بیان آرہا ہے

مسألہ ثانیہ۔ اس مسألہ میں اختلاف ہے ائمہ کا کہ مسح رأس کے لیے ماء جدید لینا ضروری

ہے یا ضروری نہیں ہے بلکہ غسلِ یدین کے باقی بلل سے مسح رأس جائز ہے آگے اختلافِ مذاہب کی تفصیل ہے۔

مذہب اوّل۔ جمہور کے نزدیک مسح رأس کے لیے ماء جدید لینا ضروری ہے وبہ قال الشافعیؒ بعض احناف مثل حاکم شہید کا مختار بھی یہی ہے قال الحاکم الشہید انہ لایجوز لان الباقی فی الید بعد الغسل ماءٌ مستعملٌ فلا یجوز بہ المسح۔ اھ۔ لیکن جمہور احناف قول حاکم کو صحیح نہیں کہتے۔

مذہب ثانی۔ حنفیہ کے نزدیک مسح رأس کے لیے ماء جدید لینا اولیٰ ہے لازم نہیں ہے۔ لہٰذا غسلِ یدین کے بعد کفّین پر باقی بلل سے مسح رأس جائز ہے۔ البتہ اگر کفّین پر غسلِ یدین کے بعد بلل باقی نہ ہو تو پھر اُن کفّین سے مسح رأس جائز نہیں ہے۔

بعض کتبِ فقہ میں ہے یجوز مسح الرأس بالبلّۃ الباقیۃ علی الکفّین بعد غسل الیدین ولا یجوز ان لم یُوجد بلّۃ الیدین علی الکفّین۔ وفی الذخیرۃ اذا کان فی کفہ بلل قال محمد فی الکتاب یجزیہ، انتہیٰ۔

علّامہ حلبی وغیرہ فقہائے احناف نے لکھا ہے۔ کہ بلّہ باقیہ علی الکفّین من غسل الیدین مستعمل نہیں ہے اور غیر مستعمل سے طہارت یعنی مسح رأس جائز ہے مستعمل وہ پانی ہے جو اعضائے وضوء سے منفصل ہو جائے۔

قال غیر واحد من علماء الحنفیۃ الماء المستعمل ماسال عن العُضو وانفصل عنہ و قالوا لو مسح رأسہ ثم مسح خفیہ ببلّۃ باقیۃ بعد مسح الرأس لایجوز لان البلّۃ بعد المسح مستعملۃ اذ المستعمل ما اصاب الممسوح۔ انتہیٰ۔

فائدہ۔ مسألہ ہذا میں مذہب حنفی میں دو قول ہیں۔

قول اوّل۔ عام مشائخ واکثر احناف کے نزدیک مختار وہ قول ہے جو مذہب ثانی میں ذکر ہوا۔ یعنی بلّہ باقیہ من غسل الیدین سے مسح رأس جائز ہے۔ یہ مختار صدر الشریعۃ ہے۔ اور یہی قول مروی ہے امام محمدؒ سے وہو المذکور فی السراجیۃ والذخیرۃ والمجتبیٰ۔

قول ثانی۔ حاکم شہید حنفی کے نزدیک مسح رأس کے لیے ماء جدید لینا ضروری ہے۔ کیونکہ غسلِ یدین کے بعد بلّہ ماء مستعمل ہے اور ماء مستعمل سے طہارت جائز نہیں ہے۔ وقد تقدم کلام الحاکم الشہید فی بیان المذہب الاوّل۔

کئی علماء احناف نے حاکم کے قول کو ترجیح دی ہے۔ مجتبیٰ وغیرہ میں ہے نقلاً عن بعض المشائخ والصحیح ما قاله الحاکم فقد نص الکرخی فی جامعه الکبیر علی الروایة عن ابی حنیفة وابی یوسف مفسراً ومعللاً انه اذا مسح رأسه بفضل غسل ذراعیه لم یجزه الا بماء جدید لانه ماء قد تطهر به مرة، انتہی۔ ونقله صاحب النهر واقره علیه۔

دلائلِ جمہور جمہور یعنی شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ کے نزدیک مسحِ رأس کے لیے اخذِ ماءِ جدید ضروری ہے، وہ اس سلسلے میں دو تین دلیلیں پیش کرتے ہیں، جو درج ذیل ہیں۔

دلیلِ اوّل۔ مسحِ رأس وضوء میں مستقل وظیفہ ہے۔ جو کہ فرض ہے اور تمام وظائفِ وضوء کے لیے جدا پانی لینا ضروری ہے مثلاً غسلِ وجہ کے لیے ماءِ جدید لینا ضروری ہے۔ اسی طرح غسلِ یدین وغسلِ رجلین کے لیے بھی ماءِ جدید لینا لازم ہے۔ تو مسحِ رأس کے لیے بھی ماءِ جدید لینا ضروری ہے۔

جواب مسح کو غسل پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ بالفاظِ دیگر رأس ممسوح ہے اور دیگر اعضاءِ وضوء میں غسل بالماء ضروری ہے۔ اور ممسوح کو مغسول پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ ممسوح کا مبنیٰ تخفیف ہے اور مغسول کا مدار تشدید ہے۔

دلیلِ ثانی۔ جمہور اس سلسلے میں استدلال کرتے ہیں حدیث عبد اللہ بن زیدؓ سے جو ترمذی کے بابِ ھذا میں مذکور ہے۔ وفیه عن عبد الله بن زیدؓ انه رأی النبی صلی الله علیه وسلم توضأ وانه مسح رأسه بماءٍ غیرِ فضل یدیه۔ اخرجه الترمذی من طریق عمرو بن الحارث عن حبان بن واسع عن ابیه۔

حدیثِ ہٰذا کا حاصل یہ ہے۔ کہ نبی علیہ السلام نے ماءِ جدید سے مسحِ رأس کیا۔

حدیث عبد اللہ بن زیدؓ حسبِ طریقِ ابن لہیعہ سابقہ طریقہ کے خلاف ہے۔ کیونکہ طریقۂ ابن لہیعہ میں لفظ "غَبَرَ" بالباء بصیغۂ ماضی کا ذکر ہے۔ لیکن ترمذی وغیرہ جمہور نے طریقۂ ابن لہیعہ کو مرجوح قرار دیا ہے۔ قال الترمذی وروایة عمرو بن الحارث عن حبان اصح، انتہیٰ

جوابِ اوّل۔ احناف کہتے ہیں۔ کہ روایتِ "غیر فضل یدیه" مذہبِ حنفی کی مخالف نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں صرف فعلِ نبی علیہ السلام کا ذکر ہے۔ کہ آپؐ نے مسحِ رأس کے لیے ماءِ جدید لیا۔ اور نفسِ فعلِ نبی وجوب وافتراض کی دلیل نہیں ہے۔ لہٰذا اس روایت سے مسحِ رأس کے لیے اخذِ ماءِ جدید کا افتراض ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ اس سے صرف عمل باخذ الماء الجدید ثابت ہوتا ہے

اور احناف بھی اخذ ماءِ جدید کے قائل ہیں۔ بلکہ وہ کہتے ہیں۔ کہ اخذ ماءِ جدید اولیٰ ہے۔
تو احناف کے نزدیک بھی حدیثِ ھذا پر عمل کیا جاتا ہے بلکہ اس پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ قال بعضُ العلماء انّ فی ھٰذ الحدیث اخذًا باحد الجائزین، انتھٰی۔ وبالجملۃ ھذا الحدیث یدُل علی اخذِ الماء الجدید لمسح الرأسِ وھو سُنّۃ عندنا ولا یدلّ علی اشتراط الماء الجدید۔

جواب دوم۔ یہاں دو روایتیں ہیں۔

اوّل۔ روایتِ عبداللہ بن زید بطریق عمرو بن الحارث وفیہ وانہ مسح رأسہ بماء غیر فضل یدیہ۔

دوم۔ روایت عبداللہ بن زید بطریق ابن لھیعہ وفیہ انہ مسح رأسہ بماء غبر من فضل یدیہ۔

ھم ان دونوں روایتوں میں تطبیق کرتے ہوئے انہیں حالتین پر حمل کرتے ہیں۔ پس روایتِ عمرو بن الحارث محمول ہے فقدانِ بَلّہ علی الکفّین پر۔ اور روایتِ ابنِ لہیعۃ محمول ہے حالتِ وجودِ بلّہ علی الکفّین پر۔ اس طرح ہم دونوں روایتوں پر عمل کرتے ہیں والعملُ بالرّوایتین اولیٰ من العمل باحدھما وترکِ الاُخریٰ۔

جواب سوم۔ مذہبِ حنفی میں ایک قول یہ بھی ہے۔ کہ مسحِ رأس کے لیے اخذ ماءِ جدید لازم ہے۔ یہ قول موافقِ مذہبِ جمہور ہے۔ بنا بریں قول یہ حدیث مذہبِ حنفی کی موافق ہے جس طرح یہ جمہور کی موافق ہے۔ مذہبِ حنفی کے اس قول کی تفصیل بیانِ مذاہب میں گزر گئی ہے۔ فراجعہ۔

مغنی میں ابوحنیفہ کا یہی قول مذکور ہے جو موافقِ مذہبِ شافعی ہے۔ قال فی المغنی ویمسح رأسہ بماءٍ جدیدٍ غیر ما فضل عن ذراعیہ وھو قولُ ابی حنیفۃ والشافعیؒ والعمل علیہ عند اکثر اھل العلم انتھٰی۔

ابوالطیب سندھی لکھتے ہیں۔ لابدّ عند الحنفیۃ من الماء الجدید لمسح الرأسِ، انتھٰی۔

دلائلِ حنفیہ احناف کا مختار قول یہ ہے۔ کہ مسحِ رأس کے لیے اخذ ماءِ جدید شرط نہیں ہے اس سلسلے میں احناف متعدّد احادیثِ مرفوعہ وموقوفہ بطورِ ادلّہ ذکر کرتے ہیں۔

دلیل اوّل - روی ابو داؤد باسنادہ عن الربیّع بنت معوّذ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسح برأسہ من فضل ماء کان فی یدہ - ابو داؤد نے اس پر سکوت فرمایا ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ حدیث حسن ہے اور قابلِ احتجاج ہے۔ حافظ سیوطیؒ مرقاۃ الصعود میں لکھتے ہیں۔ احتجّ بہ من رأی طھوریّۃ الماء المستعمل، انتہیٰ۔

حدیثِ ہٰذا میں تصریح ہے۔ کہ نبی علیہ السلام نے مسحِ رأس کے لیے جدید پانی نہیں لیا، بلکہ یدین پر باقی بلل سے مسحِ رأس کیا۔

دلیل ثانی - کئی صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل موافقِ احناف مروی ہے۔ فروی عن علیؓ وابن عمرؓ وابی امامۃؓ فیمن نسی مسح رأسہ اذا وجد بللاً فی لحیتہ اجزأہ ان یمسح رأسہ بذلک البلل، کذا ذکرہ ابن قدامہ۔

دلیل ثالث - روی سعید عن عثمان رضی اللہ عنہ انہ مسح مقدّم رأسہ بیدہ مرّۃ واحدۃ ولم یستأنف لہ ماءً جدیداً حین حکی وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم کذا فی الشرح الکبیر۔

دلیل رابع - حدیثِ عبداللہ بن زیدؓ بطریق ابن لہیعہ احناف کی دلیل ہے۔

فروی الترمذی باسنادہ عن ابن لھیعۃ عن حبان بن واسع عن ابیہ عن عبداللہ ابن زیدؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضّأ وانہ مسح رأسہ بماءٍ غبرٍ من فضل یدیہ۔ کذا فی بعض نسخ الترمذی وقد تقدّم البحث علیہ مفصّلاً۔

سوال - ابن لہیعہؒ کی اس روایت کو ترمذی نے غیر اصح قرار دیا ہے۔

جواب - یہ درست ہے۔ لیکن مذکورہ صدر متعدد روایات اس کے لیے مقوّی و مؤیّد ہیں۔

نیز متعدد صحابہ مثل علیؓ وابن عمر وابی امامہ رضی اللہ عنہم کے آثار بھی روایتِ ابن لہیعہ کے موافق ہیں۔ اُن سے طریق ابن لہیعہ کو قوت حاصل ہوتی ہے۔

نیز متعدد ائمہ ومحدّثینِ کبار کا عمل روایتِ ابنِ لہیعہ کے موافق تھا۔

مغنی میں ہے روی عن علیؓ ومکحول والنخعی والزھری والاوزاعی فیمن نسی مسح رأسہ فرأی فی لحیتہ بللاً اجزأہ ان یمسح رأسہ بہ، انتہیٰ۔

اگر روایتِ ابن لہیعہ ساقط ہوتی اور قابلِ عمل نہ ہوتی، تو یہ محدّثین کرام وائمہ عظام اس پر

باب مسح الاذنين ظاهرهما وباطنهما **حدثنا** هنّاد نا ابن ادريس عن ابن عجلان عن زيد بن اسلم عن عطاء بن يسار **عن** ابن عباسؓ انّ النبي صلى الله عليه وسلم مسح برأسه واُذُنيه ظاهرهما وباطنهما **وفى** الباب عن الرّبيّع **قال** ابو عيسى حديث ابن عباس حديث حسن صحيح والعمل على هذا عند اكثر اهل العلم يرون مسح الاذنين ظهورهما وبطونهما۔

عمل نہ فرماتے۔ معلوم ہوا کہ روایتِ ابن لھیعہ قابلِ استدلال ہے اور درجہ حسن تک پہنچی ہوئی ہے۔ ھذا واللہ اعلم وعلمہٗ اتمّ واحکم ۔

بعد مغرب شب شنبہ ۱۳ محرم ۱۳۹۸ھ مطابق ۲۴/۱۲/۱۹۷۷ء
جامعہ اشرفیہ۔ لاہور



باب مسح الاُذُنين ظاهرهما وباطنهما

حدیثِ بابِ ھذا بظاہر مذہبِ حنفی کی مؤیّد ہے۔ کہ اُذُنین کے ظاہر و باطن کا مسح کرنا مسنون ہے۔ نیز اُن کا مسح مسحِ رأس کے ساتھ کرنا چاہیے۔ اُذنین کے حکم میں دو قسم کا اختلاف ہے۔ اوّل کیفیتِ غسل و مسح میں۔ دوم اس کے حکم میں۔

چنانچہ بعض ائمہ کے نزدیک اذنین کا مسح مسنون ہے اور بعض کے نزدیک ان کا مسح واجب ہے۔ پھر عند البعض مسح اذنین کے لیے ماء جدید لینا ضروری ہے اور عند البعض مسح اذنین کے لیے وہی بلل کافی ہے جو مسح رأس سے باقی ہو۔

نیز بعض ائمہ کے نزدیک اذنین مطلقاً ممسوحات میں سے ہیں اور عند البعض اذنین، مطلقاً مغسولات میں سے ہیں۔ اور عند بعض الائمہ اذنین کا اگلا حصہ وجہ میں سے ہے۔ لہٰذا اس کا غسل بالماء کیا جائے گا۔ اور اُن کا پچھلا حصہ رأس کا جزء شمار ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کا مسح کیا جائے گا۔ یہ ہے ائمہ کے اختلاف کا خلاصہ وظیفہ اذنین کے بارے میں۔

تفصیلِ مذاہب کا بیان یہ ہے۔ کہ مسألہ ہذا میں آٹھ مذاہب ہیں۔

مذہب اوّل ۔ اذنین جزءِ رأس ہیں۔ لہذا ماءِ رأس سے مع الرأس ان کا مسح مسنون ہے یعنی اذنین کے مسح کے لیے ماءِ جدید لینا ضروری نہیں ہے۔ وبہٖ قال ابو حنیفةؒ والحسنؒ وعطاء وھو المروی عن ابن عباسؓ ۔ اس مذہب والوں کے نزدیک مسحِ اذنین سنّت ہے۔ تاہم وہ کہتے ہیں۔ کہ یہ جزءِ رأس ہیں، اور بماءِ الرأس ہی ان کا مسح مسنون ہے۔

بعض کتابوں میں ہے۔ ذھب اکثر اھل العلم من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ومن بعدھم الی ان الاذنین من الرأس وبہٖ یقول سفیان الثوریؒ وابن المبارکؒ واحمدؒ واسحٰقؒ، انتہٰی۔

مذہب ثانی ۔ اذنین وجہ کا حصہ ہیں فیغسلان مع الوجہ عند الزھری وداؤد الظاھریؒ۔

مذہب ثالث ۔ اذنین کے اگلے حصے کا غسل ہونا چاہیے ای مع الوجہ۔ اور اُن کے پچھلے حصے کا مسح ہونا چاہیے ای مع الرأس۔ وبہٖ قال الشعبیؒ والحسن بن صالح۔ اس مذہب والوں کے نزدیک اذنین کا مسح وغسل سنّت ہے نہ کہ واجب اور فرض۔

مذہب رابع ۔ اذنین رأس کا جزء ہیں اور دونوں کا مسح کرنا بماءِ جدید مسنون ہے عند مالکؒ والشافعیؒ۔ بعض اصحابِ مالکؒ مسحِ اذنین کے وجوب کے قائل ہیں۔

ونقل النووی فی شرح المھذب عن الشافعی قولا آخر ایضا وھو ان الاذنین لیستا من الرأس ولا من الوجہ ویمسحھما بماء غیر ماء الرأس، انتہٰی۔

مذہب خامس ۔ اسحاق بن راھویہ کے نزدیک اذنین کے اگلے حصے کا مسح کرنا چاہیے بوقتِ غسلِ وجہ ای مع غسل الوجہ۔ اور ان کے مؤخّر حصّے کا مسح کرنا چاہیے مع مسح الرأس۔ اسحٰق کے نزدیک اذنین کا مسح فرض ہے۔ قال العینی عن اسحاق بن راھویہ انّ من ترک مسحھما عمدًا لم تصحّ صلاتہ۔

قال الشوکانی ذھبت القاسمیة واسحاق بن راھویہ واحمد بن حنبلؒ الی انہ واجب ذھب من عداھم الی عدم الوجوب۔

مذہب سادس ۔ کُل اذنین کے غسل مع الوجہ پر بھی عمل کرنا چاہیے۔ اور کُل اذنین کے مسح مع الرأس پر بھی عمل کرنا چاہیے بطریقِ سُنّیت کے نہ کہ بطریقِ وجوب کے۔ ھذا القول حکاہ

الزیلعی فی نصب الرایۃ عن ابن شریح۔ اس مذہب والے اذنین کے غسل و مسح کو واجب نہیں کہتے۔ اس مذہب والے احتیاط کے پیش نظر اذنین کے مسح و غسل دونوں پر عمل کرتے ہیں بعض کتب فقہ میں ہے۔ وعن ابن شریح انہ کان یغسلہما مع الوجہ و یمسحہما مع الرأس احتیاطاً، انتہیٰ۔

مذہب سابع۔ امام المحدثین شعبہ کے نزدیک اذنین کا مسح نہ سنت ہے اور نہ مستحب اور نہ ان کا غسل مستحب ہے۔ قال العینی وعن شعبۃ انہ لایستحب مسحہما، انتہیٰ۔

مذہب ثامن۔ مذاہب متقدمہ والے ائمہ مسح اذنین میں تثلیث مسح کو مسنون نہیں کہتے۔

ونقل عن ابی ثور انہ کان یمسح اذنیہ ظاھرھما و باطنھما بماء جدید ثلاثاً و یأخذ لصماخیھما ماءً جدیداً وھو روایۃ عن الشافعی ایضاً۔

ابن رشد بدایہ میں لکھتے ہیں مسح اذنین کا حکم بیان کرتے ہوئے۔ والشافعی یستحب فیھما التکرار کما یستحبہ فی مسح الرأس۔

وقال الشعرانی فی المیزان قول الامام ابی حنیفۃ والشافعی واحمد فی احدی الروایتین عنھما انھما یمسحان مرۃ واحدۃ وقول الامام الشافعی انھما یمسحان ثلاثاً وھو الروایۃ الاخریٰ عن احمد، انتہیٰ۔

فائدہ۔ مسح اذنین کے قائلین میں اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک ان کا مسح واجب نہیں ہے۔ وذھب اسحاق بن راھویہ واحمد بن حنبل الی انہ واجب۔ کذا فی النیل وغیرہ۔

دلائل قائلین بالوجوب وجوب مسح اذنین کے قائل ہیں امام احمد بن حنبل و اسحٰق ابن راہویہ۔ دونوں کا تفصیلی مذہب بیان مذاہب میں مذکور ہوگیا ہے۔ یہ دونوں امام مسح اذنین کے وجوب پر کئی ادلہ ذکر کرتے ہیں۔ ان میں سے چند ادلہ یہ ہیں۔

دلیل اوّل۔ روی ابن عباسؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسح داخلھما بالسبابتین و خالف بابھامیہ الی ظاھرھما فمسح ظاھرھما و باطنھما۔ اخرجہ النسائی وابن ماجہ۔ و اخرج ابن ابی شیبۃ باسنادہ عن ابن عباسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسح اذنیہ داخلھما بالسبابتین وخالف بابھامیہ الی ظاھر اذنیہ فمسحھما باطنھما و ظاھرھما

اس حدیث میں فعل نبی علیہ السلام لمسح الاذنین کی تصریح ہے۔

جواب۔ حدیثِ ھذا میں اور اسی طرح متعدد احادیث میں نفس فعل نبی علیہ السلام مسح الاذنین کا ذکر ہے۔ اور نفسِ فعل نبوی وجوب و افتراض پر دال نہیں ہوتا۔ بلکہ نفس فعل نبوی عموماً سنیت و استحباب پر دال ہوتا ہے۔ اور ہم جمہور حنفیہ وغیرہ بھی مسح اذنین کی سنیت و استحباب کے قائل ہیں۔

دلیل ثانی۔ مشہور حدیث مرفوع ہے الاذنان من الرأس۔ اِس حدیث سے ثابت ہوا کہ اذنان جزء رأس ہیں۔ اور رأس کا مسح مأمور و فرض ہے لقولہ تعالیٰ وامسحوا برءوسکم پس امر بمسح الرأس متضمن ہے امر بمسح الاذنین کو بھی۔ پس مسحِ اذنین مثل مسح رأس مأمور و فرض ہوگا۔

جواب اوّل۔ حدیث الاذنان من الرأس خبر واحد ہے۔ اس سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی۔

جواب ثانی۔ علی التسلیم ہم کہتے ہیں کہ یہ درست ہے کہ اذنان جزء رأس ہیں، اور ان کا مسح وامسحوا برءوسکم کے ضمن میں داخل ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں۔ کہ کل رأس کا مسح فرض نہیں ہے۔ باب مسح الرأس میں یہ تفصیل گزر چکی ہے۔ کہ استیعابِ مسح الرأس مسنون یا مستحب ہے نہ کہ فرض لہٰذا اذنین کا جزء رأس ہونا مفید لوجوب مسح اذنین نہیں ہے۔ بلکہ یہ حدیث "الاذنان من الرأس" اذنین کے مسح کی سنیت و استحباب پر دال ہے۔

الغرض اس قسم کے ضعیف اور غیر واضح ادلہ سے فرضیت ثابت نہیں ہوسکتی۔

نیل وغیرہ میں ہے واجیب بعدم انتہاض الاحادیث الواردۃ لذلك والمتیقن الاستحباب فلا یصار الی الوجوب الابدلیل ناھض والاکان من التقوّل علی اللہ بمالم یقل، انتہیٰ۔

دلائل مذہب ثالث مذہب ثالث امام شعبیؒ و حسن بن صالحؒ کا ہے۔ وہ روایتِ علی رضی اللہ عنہ سے استدلال کرتے ہیں۔ جو طحاوی وغیرہ میں مذکور ہے۔

اخرج الطحاوی باسنادہ عن ابن عباسؓ قال دخل علیؓ علی بن ابی طالب وقد أراق الماء فدعا باناء فیہ ماءٌ فقال یا ابن عباس الا اتوضأ لك کما رأیتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضّأ قلتُ بلیٰ فداك ابی و اُمّی۔ فذکر حدیثاً طویلاً۔ ذکر فیہ انہ اخذ حفنۃً من ماءٍ بیدیہ جمیعاً فصكّ بھما وجھہ ثم الثانیۃ مثل ذلك ثم

الثالثۃ ثم القم ابھامیہ ما اقبل من اذنیہ ثم اخذ کفا من ماءٍ بیدہ الیمنیٰ فصبّہا علی ناصیتہ ثم ارسلہا تستنّ علی وجہہ ثم غسل یدہ الیمنیٰ الی المرفق ثلاثًا والیسریٰ مثل ذلک ثم مسح رأسہ وظہور اذنیہ۔

حدیثِ ھذا سے معلوم ہوا کہ اذنین کا مقدّم حصہ وجہ کے ساتھ مغسول ہونا چاہیے اور ان کا مؤخّر حصہ رأس کے ساتھ ممسوح ہونا چاہیے۔

جواب۔ یہ حدیث بظاہر صحیح احادیث کے برخلاف ہے۔ اکثر احادیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مسح رأس کے ساتھ مسح اذنین پر عمل کیا گیا۔ ان میں غسلِ مقدّم اذنین مع غسل الوجہ کا ذکر نہیں ہے۔

ناقلینِ وضوءِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متعدّد صحابہؓ ہیں جن کی تعداد بیس سے زیادہ ہے۔ اور ان میں حضرت علیؓ کے سوا کسی صحابی نے یہ طریقہ ذکر نہیں کیا۔ لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ کا مذکورہ صدر طریقۂ وضو جس میں بہت سے امورِ وضوء کے طریقۂ مشہورہ کے خلاف منقول ہیں جزئی واقعہ ہے، جو مبنی ہے بعض اعذار پر یا تعلیمِ جواز للامّۃ پر۔

بہرحال یہ حدیثِ علیؓ جزئی حدیث ہے۔ یہ عام تشریع وکلّی قانون پر مشتمل نہیں ہے۔ لہٰذا اس سے کلّی وضوء کے کسی حکم کا استخراج درست نہیں ہے۔

تنبیہ۔ حنفیّہ کا مسلک اس سلسلہ میں نہایت قوی ہے۔ احناف اس مسئلہ میں متعدِّد احادیثِ صریحہ واضحہ صحیحہ سے استدلال کرتے ہیں۔ ان کا مفصّل بیان اگلے باب میں آرہا ہے۔

ھٰذا واللہ اعلم بالصّواب وعلمہ اتمّ۔

باب ماجاء ان الاذنين من الرأس۔ **حدثنا** قتيبة نا حماد بن زيد عن سنان بن ربيعة عن شهر بن حوشب عن ابی امامة قال توضأ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فغسل وجهه ثلاثا ویدیه ثلثا ومسح برأسه

باب ماجاء ان الاذنين من الرأس

مسح اذنین میں بیانِ مذاہب تفصیلاً سابقہ باب میں گزر چکا ہے۔ یہاں پر ہم بیانِ مذاہب مختصراً اور بیانِ ادلہ تفصیلاً ذکر کرنا چاہتے ہیں۔

حدیثِ بابِ ھذا کا یہ جملہ "الاذنان من الرأس" مذہب حنفی کا مؤید ہے۔ کیونکہ یہ جزئیتِ اُذنین من الرأس پر دال ہے۔ لہٰذا اذنین از قبیل ممسوحات ہوں گے، نیز ان کے مسح کے لیے مار رأس کافی ہے اور مار جدید لینا ضروری نہیں ہے۔ اور یہی مذہب حنفی ہے۔ جمہور ائمہ مسح اذنین کے قائل ہیں۔ البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ ان کے مسح کے لیے مار رأس کافی ہے یا مار جدید لینا ضروری ہے۔

مذہب اوّل۔ اذنین کا مسح بمار رأس مسنون ہے عند ابی حنیفۃؒ وقال هما من الرأس وبه قال احمد فی قول ومالك فی روایة۔

مذہب ثانی۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔ هما من الرأس ویستحب لمسحهما الماء الجدید وبه قال مالك فی روایة واحمد فی قول۔

مذہب ثالث۔ قال الشافعیؒ فی قول الاذنان لیستا من الرأس وسُنّ مسحهما بماء جدید نقل النوویؒ فی شرح المهذب هذا القول عن الشافعیؒ عام کتابوں میں امام شافعیؒ کا مذہب وہی مذکور ہے جو مذہب ثانی ہے۔ کما ذکر الشوکانی فی النیل۔

محی الدین بن عربی نے فتوحاتِ مکیہ میں مذہب شافعی کو پسند کیا ہے۔ قال لانهما عضوان مستقلان یجب تجدید الماء لهما ثم قال والاولی ان یکون حکمهما حکم المضمضة والاستنشاق والاستنثار۔

وقال الاذنان من الرأس قال ابو عیسی قال قتيبة قال حماد لا ادری هذا من قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم او من قول ابی امامۃ

فائدہ :۔ امام مالکؒ و امام احمدؒ کے مذہب میں ناقلین کے متعدد اقوال ہیں بقول بعض امام مالکؒ سے دو روایتیں منقول ہیں۔ ایک مثل شافعیؒ ہے اور ایک مثل ابی حنیفہ رحمہ اللہ ہے۔ بعض نے اس کا صرف ایک قول ذکر کیا ہے۔

بعض نے امام مالک رحمہ اللہ کا ایک تیسرا قول بھی ذکر کیا ہے۔ وھو انھما من الوجہ یُغسلان معہ ولا یُمسحان۔ امام زبیدی حنفیؒ نے امام مالکؒ کو مع الشافعیؒ اور احمدؒ کو مع الاحناف ذکر کیا ہے۔ اکثر کتب مالکیہ سے اس قول کی تائید ہوتی ہے۔ کیونکہ ان میں اخذ ماء جدید کی تصریح ہے۔

علامہ شعرانیؒ نے امام مالکؒ واحمدؒ کو مع ابی حنیفہؒ ذکر کیا ہے۔ ملا علی قاریؒ نے شرح السنہ میں علامہ شعرانیؒ کے مطابق کلام کیا ہے۔ شوکانیؒ نے احمدؒ و مالکؒ دونوں کو اخذ ماء جدید کے بارے میں مع الشافعیؒ ذکر کیا ہے۔

مغنی میں بھی یہی درج ہے۔ مغنی کی عبارت یہ ہے المستحبّ ان یأخذ لاُذُنَیہ ماءً جدیدًا قال احمدُ انا استحبّ ان یأخُذَ لاذنَیہ ماءً جدیدًا کان ابن عمرؓ یأخذ لاذنیہ ماءً جدیدًا وبھذا قال احمدُ و الشافعیُّ، انتھی۔ ابوبکر جصّاص حنفیؒ نے احکام القرآن میں امام مالکؒ کو مع الاحناف ذکر کیا ہے۔

فائدہ :۔ بہرحال دراصل مسئلہ ھٰذا میں معروف و مشہور اقوال و مذاہب دو ہیں۔

اوّل یہ کہ مسح اذنین کے لیے ماء رأس کافی ہے۔ اور ماء جدید لینے کی ضرورت نہیں ہے۔ وبہ قال ابوحنیفۃؒ ومالکؒ فی روایۃ واحمدُ فی روایۃ۔

دوم یہ کہ ان کے مسح کے لیے ماء جدید لینا ضروری ہے۔ وبہ قال الشافعیُّ وھو قول لاحمدُ و مالکؒ۔ اس بیان سے معلوم ہوا۔ کہ اصل اختلاف حنفیہ و شافعیہ کے مابین ہے۔

وفی الباب عن انس **قال** ابو عیسی هذا حدیث لیس اسنادہ بذاك القائم والعمل علی

دلائل شافعیہ شافعیہ اپنے مسلک کی تائید کے لیے متعدد ادلہ ذکر کرتے ہیں۔
دلیل اوّل۔ روی الحاکم عن عبد اللہ بن زیدؓ قال رأیتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ فأخذ ماءً لاذنیہ خلاف الماء الذی مسح بہ رأسہ۔ قال صحیح علی شرط الشیخین واخرجہ البیہقی ایضاً وقال اسنادہ صحیحٌ۔

جواب اوّل۔ ابن دقیق العید اپنی کتاب امام میں لکھتے ہیں کہ حدیثِ ھٰذا کی بعض روایات میں ذکرِ اُذنین نہیں ہے۔ قال فی الامام انہ رأی فی روایۃ ابن المقبری عن ابن قتیبۃ عن حرملۃ بھٰذا الاسناد ولفظہ ومسح برأسہ بماءٍ غیر فضل یدیہ۔ لم یذکر الاذنین۔ قال الحافظ کذا ھو فی صحیح ابن حبان عن ابن سلم عن حرملۃ و کذا رواہ الترمذی۔ کذا فی النیل والامانی۔

جواب ثانی۔ احادیثِ تجدیدِ ماء عندنا محمول ہیں جواز پر۔ قالہ الزیلعیؒ۔ زیلعیؒ وغیرہ فرماتے ہیں۔ احادیث التجدید عند أصحابنا محمولۃ علی الجواز مع انّ احادیث عدم التجدید رُواتھا کثیرۃٌ وطُرقھا متعددۃ انتھی بتصرّف۔

دلیل ثانی۔ روی مالك فی المؤطّا عن نافع عن ابن عمرؓ انہ کان اذا توضأ اخذ الماء باصبعیہ لاذنیہ۔ ورواہ البیہقی ایضاً بلفظ کان یُعید اِصبعیہ فی الماء فیمسح بھما اذنیہ۔

جواب۔ یہ حدیث موقوف ہے احادیث مرفوعہ اس کے خلاف ہیں۔ اور ممکن ہے کہ یہ محمول ہو بیانِ جواز پر۔

دلیل ثالث۔ حافظ عبد الحقؒ لکھتے ہیں قد ورد الامر بتجدید الماء للاذنین من حدیث نمران بن حارثۃ عن ابیہؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو اسناد ضعیف انتھی۔

جواب اول۔ ابن قطانؒ کتاب الوہم والایہام میں لکھتے ہیں کہ اس حدیث کی کوئی اصل نہیں ہے، نہ یہ سندِ صحیح سے مروی ہے اور نہ ضعیف سے۔ لہٰذا امر بتجدید ماء للاُذنین کا وجود احادیث میں نہیں ہے۔

هذا عند اکثر اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومن بعدھم ان

ابن قطانؒ کی عبارت یہ ہے ھذا حدیث لا یوجد اصلاً لا بسندٍ ضعیفٍ ولا بصحیحٍ وھو لم یَعزُہ الی موضعٍ فیتحاکم الیہ وکأنّہ اختلط علیہ بحدیث ابن حارثۃ عن ابیہ مرفوعاً خُذوا للرأس ماءً جدیداً وأمّا الامر بتجدید الماء للاذنین فلا وجود لہ فی علمی انتہیٰ۔

جواب ثانی۔ علی التسلیم ہم کہتے ہیں۔ کہ حدیثِ ہذا کی اسناد ضعیف ہیں۔ کما صرّح بہ عبد الحق نفسہ۔

جواب ثالث۔ ابن ہمامؒ آثار تجدید ماء کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں۔ انّ التجدید محمولٌ علی انہ لم یبق فی یدہ بلّۃٌ توفیقاً بینہ وبین ما ذکرنا۔

دلیل رابع۔ رُبَیّع بنت معوذؓ کی روایت ہے قالت ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسح برأسہ وصُدغیہ ثم مسح اُذنیہ۔ وہ کہتے ہیں کہ لفظ "ثُمّ" میں تجدید ماء کی طرف اشارہ ہے۔

جواب۔ ابو بکر رازیؒ احکام القرآن میں لکھتے ہیں۔ کہ یہ روایت تجدید ماء لمسح الاذنین پر دلالت نہیں کرتی۔ قال ان ذکر المسح لا یقتضی تجدیداً الماء لھما لانّ اسم المسح یقع علیٰ ھذا الفعل مع عدم الماء مثل ما روی انہ مسح مرّتین بماء واحد اَقبل بھما واَدبر وقد علمنا انّ ذلک الاقبال والادبار بدون تجدید الماء ومسح الرأس مع الاذنین غیر ممکن فی وقتٍ احد فلا دلالۃ فی ذکر مسح الاذنین بعد مسح الرأس علی تجدید الماء انتہیٰ بحاصلہ۔

دلیل خامس۔ ثبت من طریق عمر بن ابان بن المفضل المدنی عن انسؓ مرفوعاً وفیہ واخذ ماءً جدیداً لصماخیہ فمسح صماخیہ رواہ الطبرانی۔

جواب اوّل۔ ابن ہمامؒ کا وہ جواب جو دلیلِ ثالث کا جوابِ ثالث ہے اور چند سطور قبل مذکور ہوا یہاں بھی دیا جا سکتا ہے۔

جواب ثانی۔ حدیثِ ہذا ضعیف ہے۔ کیونکہ راوی ابن ابان مجہول ہے۔ قال الذھبی ان عمر بن ابان لا یدری من ھو۔

دلائل حنفیہ ادلّہ احناف مسئلہ ہذا میں مختلف الانواع ہیں۔ منھا الاحادیث القولیّۃ ومنھا الاحادیث الفعلیّۃ ومنھا آثار الصحابۃ واقوالھم ومنھا القیاس۔

الاذنین من الرأس وبہ یقول سفیان الثوری و ابن المبارك واحمد و اسحق

دلیل اوّل - حدیثِ ابی امامہؓ ہے جامع ترمذی کے باب ھٰذا میں - وفیہ - توضأ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم قال ومسح برأسہ وقال الاُذنان من الرأس - اس آخری جملے کا مطلب یہ ہے - کہ کان سر کا حصہ ہیں - پس جس طرح سر کے کسی اور حصے کے لیے اخذِ ماءِ جدید یعنی دوبارہ نیا پانی لینا مسنون نہیں ہے - اسی طرح اذنین کے مسح کے لیے بھی ماء جدید ضروری نہیں ہے - ابوبکرؒ احکام القرآن میں لکھتے ہیں - انّ - مِن - للتبعیض ای بعض من الرأس ووجب ان تمسحا بماء واحدٍ کما یمسح سائر ابعاض الرأس انتھیٰ - احکام القرآن - یہ احناف کی قوی دلیل ہے - اس پر مخالفین نے متعدد اعتراضات کیے ہیں -

اعتراض اول - نبی علیہ السلام کی مراد بیانِ تخلیق ہے ای انّھما خلقتا من الرأس ومع الرأس ولیس مرادہ بیان حکم التشریع من المسح وغیرذلك -

جواب اول - نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی مراد جملۂ مذکورہ سے بیانِ تشریع ہی ہے نہ کہ بیانِ حالِ تخلیق وتکوین - کیونکہ آپؐ کی بعثت کا مقصد بیانِ احکام شرعیہ ہے نہ کہ بیانِ امورِ تکوینیہ -

جواب دوم - بناء بریں نبی علیہ السلام کا یہ قول قلیل الفائدہ ہوگا - نہ تو یہ جملہ یعنی الاذنان من الرأس مفید ہوگا فائدۂ خبر کو، اور نہ مفید ہوگا لازم فائدۂ خبر کو - لازم فائدہ سے مراد اِخبار عن علم المتکلم ہے کما فی قولك لحافظ القرآن حفظت القرآن - یہاں حدیثِ ھٰذا میں اس جملے کا مقصد افادۂ لازم خبر نہیں ہوسکتا وھو ظاہرؒ - اور نہ افادۂ فائدۂ خبر مطلوب ہوسکتا ہے - کیونکہ ہر شخص کو یہ علم ہے - اور آنکھوں سے مشاہدہ کرتا ہے کہ اذنین ظاہر میں سر کا جزء ہیں یعنی متصل بالرأس ہیں اور متصل بالمنکبین نہیں ہیں - قال الجصّاصؒ ذلك معلوم بالمشاھدۃ فیخلو کلام النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الفائدۃ -

اعتراض ثانی - جملۂ الاذنان من الرأس سے نبی علیہ السلام کی مراد صرف بیانِ تشارُک فی المسح ہے - یعنی اذنین ممسوح ہیں مثل رأس - فلایدلّ ھذا الحدیث الّا علی کونھما ممسوحتین مثل الرأس ولادلالۃ لہ علی نفی اخذ الماء الجدید لھما - قالہ الخطابیؒ فی معالم السنن -

وقال بعض اهل العلم ما اقبل من الاذنين فمن الوجه وما ادبر فمن الرأس قال

جواب ۔ یہ بیان درست نہیں ہے۔ کیونکہ ایسے موقعہ پر لفظ مِنْ ذکر نہیں کیا جاتا۔ یعنی جہاں دو شیئین متفق فی الحکم ہوں وہاں کسی ایک کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا "انہ منہ" چنانچہ "الرِجلان من الوجہ" کہنا غلط ہے۔ اگرچہ حکمِ غسل میں متفق ومتشارک ہیں۔ قال الجصاصؒ فی بیان هذا الجواب۔ لا یجوز ذلك فانّ اجتماعهما فی الحکم لا یوجب اطلاق الحکم بانّهما منہ الا تری انّہ لا یجوز ان یقال الرِجلان من الوجہ من حیث کانتا مغسولتین کالوجہ۔

اعتراض ثالث ۔ یہ حدیث ضعیف ہے۔ اس کی سند صحیح نہیں ہے۔ قال الترمذی هذا حدیث لیس اسنادہ بذاك القائم۔ یہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ اس کی سند میں شہر بن حوشبؒ ہیں۔ قال الدارقطنی شہر ضعیف۔

جواب ۔ شہر بن حوشبؒ مختلف فیہ ہیں۔ بعض ان کی تضعیف کرتے ہیں اور بعض توثیق کرتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ یہ سند زیادہ ضعیف نہیں ہے۔ ابن دقیق العیدؒ کتاب امام میں لکھتے ہیں شہرؒ کے بارے میں۔ قد وثّقہ احمد ویحیٰی والعجلی ویعقوب فالحدیث عندنا حسن۔

تفصیلِ کلام یہ ہے۔ امام مسلمؒ اپنی کتاب کے خطبہ میں لکھتے ہیں انّ شہراً نزکوہ انّ شہراً نزکوہ انتہی تہذیب میں ہے ہو شہر بن حوشب ابو سعید الشامی مولیٰ اسماء بنت یزید بن السکن روی عن مولاتہ وعن امّ سلمۃ وابی هریرۃ وعائشۃ وامّ حبیبۃ وبلال وثوبان وسلمان وابن عمر وابی امامۃ وابن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم وغیرهم وروی عنہ قتادۃ ولیث بن سلیم واشعث وخالد الحذاء قال ابن عون لمعاذ ما تصنع بشہر انّ شعبۃ ترکہ وایضاً قال ابن عون ان شہراً نزکوہ ای طُعِن فیہ وقال یحیٰی کان شہر علی بیت المال فاخذ خریطۃً فیہا دراهم فقال الشاعر ؎

لقد باع شہرٌ دینہ بخریطۃٍ
فمن یأمنُ القُرّاءَ بعدك یا شہر

وقال النسائی لیس بالقویّ وقال احمدؒ ما احسن حدیثہ ووثّقہ وقال الدارمی بلغنی انّ احمد کان یثنی علیہ وحکی الترمذی عن البخاری ان شہراً حسن الحدیث وقوّی امرہ

اسحٰق واختار ان يمسح مقدمهما مع وجهه ومؤخرهما مع رأسه۔

وعن ابن معينؒ انه ثقة وقال ابوزرعة لا باس به مات سنه وقيل سنه ۱۱۱ھ۔

فعلم ان شهرا ثقة عند كثيرين۔ بہرحال شہر کی حدیث رد نہیں کی جا سکتی۔ اور اس کی حدیث درجہ حسن سے کم نہ ہوگی۔ بلکہ خود ترمذی نے اسی کتاب میں دو جگہوں پر حدیثِ شہر کو حسن صحیح کہا ہے۔ جامع ترمذی، ص ۱۸۶ ج ۲۔ اور بعض نسخوں میں ص ۲۰۷ باب جامع الدعوات بیان اسم اعظم میں ترمذی نے شہر بن حوشبؒ کی ایک روایت ذکر کی ہے اور آخر میں کہا ہے۔ هذا حديث حسن صحيح۔ اسی طرح حالِ اہل بیت کے بارے میں شہر بن حوشبؒ کی روایت جامع ترمذی، ص ۲۵۰ ج ۲ بعض نسخوں میں ص ۲۲۷ میں مذکور ہے۔ اور اس کے آخر میں امام ترمذی نے فرمایا ہے هذا حديث حسن صحيح۔

[تاریخ تحریر بیان ہذا سوموار بوقت شام
۲۶/۱۲/۱۹۷۷۔ مطابق ۱۵ محرم ۱۳۹۸ھ]

اعتراض رابع۔ شہر کا تلمیذ سنان بن ربیعہ ضعیف ہے۔

جواب۔ بعض علماء نے سنان کی تضعیف کی ہے اور بعض نے اس کی توثیق کی ہے۔ توثیق کرنے والے زیادہ ہیں۔ لہٰذا یہ حدیث عندنا حسن ہے نہ کہ ضعیف۔ قال ابن معين سنان بن ربيعة ليس بالقوی وقال ابوحاتم هو شيخ مضطرب الحديث۔ ابن حبان نے اس کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔ ابن عدی لکھتے ہیں۔ ارجوانه لا بأس به وروى له البخاری فی الصحيح مقرونا بغيره وروى له البخاری فی ادب المفرد ايضا۔ بہرحال یہ حدیث عندنا حسن ہے۔

اعتراض خامس۔ ابوامامہؓ کی حدیث میں "الاذنان من الرأس" جملہ کا رفع مشکوک ہے۔ یعنی اس میں شک ہے کہ یہ قولِ نبی علیہ السلام ہے یا قولِ ابی امامہ ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ قولِ ابی امامہ ہے۔ اور قال کا فاعل ابوامامہ ہے۔ ترمذی اس اعتراض کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ قال حمادؒ لا ادری هذا من قول النبیؐ او من قول ابی امامة۔

جواب اوّل زیلعیؒ نصب الرایہ میں لکھتے ہیں۔ کہ یہ جملہ مرفوع ہے۔ یعنی یہ قول نبی علیہ السلام کا ہے۔ کیونکہ بعض اسے مرفوع اور بعض اسے موقوف روایت کرتے ہیں۔ اور جب ایک

راوی ثقہ حدیث کو مرفوع روایت کرے اور دوسرا موقوف روایت کرے تو رفع راجح ہوتا ہے۔
قال الزیلعیؒ بعد البیان المذکور واذا رفع ثقۃ حدیثا ووقفہ آخر او فعلہما شخص واحد فی وقتین رجح الرفع لانہ اتی بزیادۃ ویجوز ان یروی الرجل حدیثا ویفتی بہ فی وقت ویرفعہ فی وقت آخر وھذا اولی من تغلیط الراوی انتہی۔ سعایہ۔
جواب دوم۔ ابو امامہؓ کے علاوہ دیگر احادیث و روایات میں متعدد صحابہ سے یہ جملہ مرفوعاً مروی ہے۔ ابن ماجہ میں عبداللہ بن زید کی روایت ہے۔ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الاذنان من الرأس واسنادہ جید۔ زیلعیؒ لکھتے ہیں۔ ھذا امثل اسناد فی الباب لاتصالہ وثقۃ رواتہ وروی الدارقطنی عن عطاء عن ابن عباسؓ بمثل حدیث عبداللہ واسنادہ صحیح قالہ ابن القطان واصرح من ذلک ما اخرج احمد عن یحیی بن اسحاق عن حماد باسنادہ عن ابی امامۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ فمضمض ثلاثا واستنشق ثلاثا وغسل وجہہ وکان یمسح الماقین من العین قال وکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمسح رأسہ مرۃ واحدۃ وکان یقول الاذنان من الرأس۔
اس عبارت میں کان ثانی معطوف ہے کان اول پر۔ لہذا یہ قول نبی علیہ السلام کا ہوگا۔ و اخرج ابن ماجہ عن حماد باسنادہ عن ابی امامۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال الاذنان من الرأس وکان یمسح رأسہ مرۃ وکان یمسح الماقین۔ زیلعیؒ نے نصب الرایہ فی تخریج احادیث الھدایہ میں یہ حدیث آٹھ صحابہ سے نقل کی ہے۔ جن کے نام یہ ہیں۔ ابو امامہ عبداللہ بن زید۔ ابن عباس۔ ابو ہریرہ۔ ابو موسیٰ۔ انس۔ ابن عمر۔ عائشہ رضی اللہ عنہم لہذا یہ آٹھ حدیثیں ہوئیں اور اس طرح یہ ہماری آٹھ دلیلیں ہیں۔ لہذا آگے دلیل تاسع کا ذکر ہوگا۔
دلیل تاسع۔ عن ابی امامۃؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضأ فغسل کفیہ ثلاثا وطہر وجہہ ثلاثا وذراعیہ ثلاثا ومسح برأسہ واذنیہ وقال الاذنان من الرأس۔ ابو بکر احکام القرآن میں لکھتے ہیں۔ قولہ انہ مسح رأسہ واذنیہ۔ یقتضی ان یکون مسح الجمیع بماء واحد ولا یجوز اثبات تجدید الماء لہما بغیر روایۃ۔ اھ
دلیل عاشر۔ عن ابن عباسؓ مرفوعاً ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضأ فمسح برأسہ واذنیہ اخرجہ الطحاوی۔ واخرجہ النسائی باسنادہ قال توضأ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفیہ۔ ثم مَسَح برأسہ واذنیہ باطنھما بالسبّاحتین و ظاھرھما بابھامیہ۔ واخرج الحاکم والبیھقی عن عطاء قال قال لنا ابن عباسؓ اتحبّون ان اُریکم کیف کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضّأ وفیہ ثم قبض قُبضۃً من الماء ونفض یدہ فمسح بھا رأسہ واُذنیہ۔ حدیث ابن عباسؓ صراحتاً دال ہے اس بات پر کہ رأس واذنین کا مسح بماء واحد کیا گیا۔

دلیل حادی عشر۔ عن الرُبَیّع بنت معوّذ انّھا رأت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضّأ فمسح رأسہ ما اقبل وما ادبر وصُدغیہ واُذنیہ مرۃً واحدۃً۔ رواہ ابوداؤد واخرجہ الدارقطنی بلفظ فمسح مقدّم رأسہ ومؤخّرہ وصُدغیہ ثم ادخل اصبعیہ فمسح اُذنیہ ظاھرھما وباطنھما۔ اس حدیث کے ظاہر سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ ماءِ واحد ہی سے مسحِ رأس و اُذنین کیا۔

دلیل ثانی عشر۔ عن عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ توضّأ فمسح برأسہ واذنیہ ظاھرھما وباطنھما فقال ھکذا رأیتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ رواہ الطحاوی۔

دلیل ثالث عشر۔ عن عبد الرحمٰن بن میسرۃ انّہ سمع المقدام بن معدیکربؓ یقول رأیتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضّأ فلمّا بلغ مسح رأسہ وضع کفّیہ علی مقدم رأسہ ثم مرّ بھما حتی بَلَغ القفا ثم ردّھما حتی بلغ المکان الذی منہ بدأ ومسح باذنیہ ظاھرھما وباطنھما مرۃً واحدۃً اخرجہ الطحاوی وابن ماجہ وابوداؤد۔

دلیل رابع عشر۔ عن حمید قال رأیت انس بن مالکؓ توضّأ فمسح اذنیہ ظاھرھما و باطنھما مع رأسہ۔ طحاوی۔

دلیل خامس عشر۔ وعن تمیم الانصاریؓ انہ رأی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضّأ فمسح رأسہ واذنیہ داخلھما وخارجھما۔ طحاوی۔

دلیل سادس عشر۔ عن ابی حمزۃ قال رأیتُ ابن عباسؓ توضّأ فمسح اذنیہ ظاھرھما وباطنھما۔ طحاوی۔ ابن عباسؓ کا یہ اثر دیگر روایات کے پیشِ نظر بظاہر عدم تجدید الماء کی طرف مشیر ہے۔ جمعاً بین عملہ وبین ما رواہ مرفوعاً کما قدّمنا ذکرہ۔

دلیل سابع عشر۔ روی الطحاوی عن ابن عمرؓ انہ کان یقول الاذنان من الرأس فامسحوھما ای مع الرأس یعنی فلا حاجۃ الی اخذ ماءٍ جدیدٍ کما ھو مفھومہ الظاھر۔

دلیل ثامن عشر۔ احادیثِ خروجِ خطایا مع ماء الوضوء مؤیّدِ مذہبِ حنفی ہیں۔ فعن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا مسح المتوضیِ برأسہ خرجتْ خطایاہ من رأسہ حتی تخرج من تحت اُذنیہ واذا غسل وجہہ خرجتْ خطایاہ من تحت اشفار عینیہ۔ ذکرہ الجصاص فی احکام القرآن۔ حدیثِ ھٰذا میں اذنین کو رأس کے ساتھ ملایا اور عینین کو وجہ کے ساتھ ملایا۔ معلوم ہوا کہ مسحِ اذنین داخل ہے مسحِ رأس میں۔ لہٰذا مسح اذنین کے لیے ماء جدید لینے کی ضرورت نہیں ہے۔ جس طرح اشفارِ عینین داخل فی الوجہ ہیں۔ اور اُن کے غسل کے لیے ماءِ وجہ کے علاوہ جُدا پانی لینے کی ضرورت نہیں ہے۔

روی مالکؒ فی المؤطا عن عبد اللہ الصنابحیؓ مرفوعًا اذا توضأ العبد المؤمن فمضمض خرجت الخطایا من فیہ۔ الحدیث۔ وفیہ = فاذا مسح رأسہ خرجت الخطایا من رأسہ حتی تخرج من اذنیہ۔ حدیث ہٰذا اِس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مسحِ اذنین مع الرأس داخل فی مسح الرأس ہے۔

دلیل تاسع عشر۔ المرأۃ المحرِمۃ لا تُغطّی وجہہا اتّفاقًا وتُغطّی رأسہا واذنیہا فعلم انّ حکم الاذنین حکم الرأس۔

فائدہ۔ یہاں چند سوالات ہیں جو بحثِ ہٰذا سے متعلق ہیں۔

سوالِ اوّل۔ اگر اذنین جزءِ رأس ہوں جیسا کہ احناف کہتے ہیں تو اشعارِ اُذنین کے حَلْق سے مُحرِمِ حج کے احرام سے حلال ہوتا۔ نیز اذنین کا حَلْق مع الرأس بوقتِ اِحلال مسنون ہوتا۔ لیکن شرعی حکم اس کے برخلاف ہے۔ تو اس کی وجہ کیا ہے؟۔

جواب۔ ابوبکر رازیؒ احکام القرآن میں لکھتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے۔ کہ اذنین کے حلق سے اِحلالِ مُحرِم ثابت نہیں ہوتا اور نہ اُن کا حلق عند الاحلال مسنون ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عادۃً کان پر بال نہیں ہوتے والشاذّ النادر کالمعدوم۔ اس لیے اِحلالِ مُحرِم کے لیے مسنون حلقِ رأس ہی ہے جس پر عادۃً بال ہوتے ہیں۔ ثم قال وایضًا ھما عندنا تابعتانِ للرأس ولذا لا نجیزُ المسح علیھما دون الرأس فکیف نجعلھما اصلًا للحلق انتہیٰ

سوالِ ثانی۔ جب حدیث سے اُذنین کا "من الرأس" ہونا ثابت ہوا۔ تو لازم ہے کہ اذنین کے مسح سے مسحِ رأس ادا ہو۔ اور اُن کا مسح مسحِ رأس کے قائم مقام ہو سکے گا۔ حالانکہ شرع میں یہ جائز نہیں ہے۔ یعنی شرعًا صرف مسحِ اذنین سے مسحِ رأس ادا نہیں ہوتا۔

جواب ۔ اس کا جواب شیخ خواہر زادہ حنفی نے یہ دیا ہے ۔ کہ فرضیتِ مسحِ رأس ثابت فی الکتاب ہے ۔ اور اُذنین کا من الرأس ہونا ثابت بخبرِ واحد ہے ۔ قال وماثبت بالکتاب لا یتأدّٰی بماثبت بخبر الواحد انتہٰی

سوال ثالث ۔ احناف کا یہ حکم منقوض ہے مضمضہ و استنشاق سے ۔ کیونکہ وجہ کے لیے جدا پانی لینا ضروری ہے ۔ اور مضمضہ و استنشاق کے لیے جدا پانی لینا لازم ہے مع کون الفم و الانف من الوجہ ۔ لہٰذا اُذنین کے لیے بھی ماء جدید لینا چاہیے اگرچہ وہ من الرأس ہیں ۔

جواب اوّل اذنین کا حکم مسح ہے اور مضمضہ اور استنشاق از قبیلِ غَسل ہیں ۔ اور مسح مَبنی بر تخفیف ہے ۔ بخلاف غسل کہ وہ مبنی بر تخفیف نہیں ہے ۔ اس لیے مضمضہ و استنشاق کے لیے ماءِ جدید مسنون ہے علیٰ ماھو مقتضی الغسل ۔ اور اذنین کے لیے ماءِ رأس کافی ہے ۔ کماھو مقتضی المسح المبنی علی التخفیف ۔

جواب ثانی ۔ فم و انف من وجہ داخل ہیں وجہ میں اور من وجہ خارج ہیں وجہ سے ۔ یعنی یہ دونوں من کلّ الوجہ داخل فی الوجہ نہیں ہیں ۔ اس لیے فم و انف کے لیے ماء وجہ کے علاوہ ماء جدید لینا چاہیے ۔ بخلاف اذنین کہ وہ من کل الوجہ رأس میں داخل ہیں ۔

جواب ثالث ۔ اذنین میں صریح احادیثِ قولیّہ و فعلیّہ مرفوعہ و موقوفہ وارد ہیں ۔ جن سے اذنین کا جزءِ رأس ہونا ثابت ہوتا ہے ۔ اور جن سے مسحِ اذنین کے لیے نفی ماء جدید معلوم ہوتی ہے ۔ کما تقدّم ۔ اور اس قسم کی احادیث مضمضہ و استنشاق میں وارد نہیں ہیں ۔

سوال رابع ۔ حدیث مرفوع ہے عَشرٌ مِنَ الفطرۃِ خمسٌ فی الرأس ثم ذکر منھا المضمضۃ والاستنشاق ۔ پس حدیثِ ھذا کی رُو سے مضمضہ و استنشاق یعنی فم و انف رأس میں سے ہیں ۔ حالانکہ دونوں حکمِ رأس یعنی مسح میں داخل نہیں ہیں ۔ اسی طرح حدیث الاذنان من الرأس سے بھی اُذنان کا ممسوحات میں سے ہونا ثابت نہیں ہوتا چہ جائیکہ اس سے اذنین کا ممسوح بماء الرأس ہونا ثابت ہو جائے ۔

جواب ۔ ابوبکر رازیؒ فرماتے ہیں کہ اوّلاً تو حدیث عشر من الفطرۃ میں لفظ "من الرأس" نہیں ہے ۔ بلکہ اس میں لفظ "فی الرأس" ہے ۔ حیث قال خمس فی الرأس ۔ اور زیرِ بحث حدیث میں لفظ من الرأس ہے ۔ حیث قال الاذنان من الرأس ۔ لہٰذا دونوں عبارتوں میں فرق ہے

ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

ثانیاً ہم کہتے ہیں کہ حدیث عشرٌ من الفطرة احناف کی مؤید ہے۔ یعنی یہ ہمارے خلاف نہیں ہے۔ بلکہ ہماری دلیل ہے۔ کیونکہ رأس شامل ہے انف وفم کو بھی عینین کو بھی، وجہ کو بھی اور اذنین کو بھی قال اللہ تعالیٰ لَوَّوْا رُءُوْسَهُمْ۔ اس آیت میں رؤوسہم سے مراد یہ جملہ اشیاء ہیں۔ پس اذنین داخل فی الرأس ہیں۔ اسی طرح اذنین داخل ہوں گے وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ میں بھی۔ لہذا اذنین ممسوح ہوں گے بماء الرأس لکونہما من الرأس۔ باقی وامسحوا برؤوسکم میں اگرچہ وجہ بھی داخل ہو سکتا ہے لما قدّمنا انّ الوجہ والعینین والانف والفم من الرأس۔ لیکن یہاں وجہ خارج و مستثنیٰ ہے بدلیل ذکر الوجہ بعد ذلک مستقلاً۔ ای لقولہ تعالیٰ فاغسلوا وجوھکم۔ تو انف وفم و عینان بھی مستثنیٰ ہونگے تبعًا لاستثناء الوجہ۔ معلوم ہوا کہ وامسحوا برؤسکم میں رؤس سے مراد ما علا من الوجہ ہے یعنی وجہ سے بالاحصہ۔ بالفاظِ دیگر رؤس سے ماسوی الوجہ مراد ہے۔ اور ماسوی الوجہ میں اذنین بھی داخل ہیں۔ بلکہ اذنین میں تصریح بھی آئی ہے حیث قال علیہ السلام الاذنان من الرأس۔ یہ حدیث اس بات میں نص ہے کہ اذنین جزء رأس ہیں۔ لہذا وہ بماء رأس ہی ممسوح ہوں گے۔ ہذا واللہ اعلم۔

سوال خامس۔ اُذنین اِقامۃ فرضِ مسح الرأس کے لیے محل نہیں ہیں۔ حتّٰی لو مسح علیھما فقط لا ینوب عن مسح الرأس کما تقدم۔ لہذا مناسب ہے کہ ان کا مسح مع الرأس مسنون نہ ہو کما تقرر عندہم انّ السُّنّۃ فی ارکان الوضوء ہو اکمال الفرض فی محلّہ۔

جواب۔ یہ درست ہے۔ کہ مسح الاذنین فقط سے مسح الرأس ادا نہیں ہوتا۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کا مسح مع الرأس مسنون بھی نہ ہو فمسحھما ثابتٌ بالاخبار الآحاد المرویّۃ بطُرُق متعدّدۃ۔ باقی یہ قانونِ مقدّم کہ وضوء کی سنّت محلِّ فرض وضوء میں ہوتی ہے بطور قاعدہ کلّیہ مُسلّم نہیں ہے۔

فائدہ۔ بیانِ سابق سے ثابت ہوا۔ کہ اخذ ماءِ جدید للاذنین مسنون نہیں ہے۔ والیہ یمیل کلام جمہور الاحناف لکن فی الخلاصۃ لو اخذ للاذنین ماءً جدیدًا فھو حسنٌ۔ انتہیٰ۔ ونقل صاحبُ البحر مثلہ عن شرح مسکین وقال ابنُ عابدین ھذا خلاف ما فی الھدایۃ و البدائع والحلیۃ وغیرھا وفی کتاب المعراج لا یُسنّ فی الاذنین بل اولیٰ لانّہ تابع۔ انتہیٰ وفیہ ایضًا انّ تجدید الماءِ خلافُ السنّۃ وخلاف السنّۃ کیف یکون حسنًا۔ انتہیٰ۔ ھذا واللہ اعلم۔

باب فی تخلیل الاصابع **حدثنا** قتیبۃ وھناد قالا نا وکیع عن سفیان عن ابی ھاشم عن عاصم بن لقیط بن صبرۃ عن ابیہ قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا توضأت فخلل الاصابع وفی الباب عن ابن عباس والمستورد وابی ایوب **قال** ابو عیسی ھذا

باب فی تخلیل الاصابع

باب ھذا میں متعدد ابحاث ومسائل ہم بیان کرنا چاہتے ہیں۔

مسئلہ اولیٰ۔ اس باب میں ترمذی نے تین حدیثیں ذکر کی ہیں۔ حدیثِ اوّل میں ہے: فَخَلِّلِ الاصابعَ۔ حدیث ثانی ہے فخلِّل اصابعَ یدَیك ورجلَیك۔ حدیث ثالث ہے دَلَكَ اصابعَ رجلَیہ بخنصرہٖ۔ جمع المصنف بین ھذہ الاحادیث الثلاثۃ فالاول لاثبات نفس التخلیل والثانی لاثبات تخلیل اصابع الیدَین والرجلَین والثالث لتخصیص آلۃ التخلیل وھی الخنصر۔

مسئلہ ثانیہ۔ بعض کتابوں میں تخلیل کی یہ کیفیت مذکور ہے۔ کہ یدین میں تشبیک کرے۔ اور رجلین میں بائیں ہاتھ کی خنصر (سب سے چھوٹی انگلی) سے تخلیل کرے۔ دائیں قدم کی خنصر سے شروع کرے اور بائیں قدم کی خنصر پر ختم کرے۔ کذا فی جامع المضمرات من کتب الاحناف۔ قال فیہ یُخلِّل بخنصر یدہ الیسریٰ بادئاً من خنصر رجلہ الیمنیٰ خاتماً بخنصر رجلہ الیسریٰ۔ انتہیٰ۔ وھکذا ذکر الرافعی من الشافعیۃ۔ لیکن اس طریقے کا ثبوت احادیث میں نہیں ہے۔ عینیؒ بنایہ میں لکھتے ہیں۔ لا اصل لھذہ الکیفیۃ ثم ذکر حدیث المستورد وھو الحدیث الثالث فی الترمذی وقال ھذا الحدیث یقتضی البدایۃ بالخنصر فقط انتہیٰ۔ ابن ہمامؒ نے بھی ایسا ہی لکھا ہے قال ابن الھمام فی ھذہ الکیفیۃ۔ اللہ اعلم بہ ومثلہ فیما یظھر امرٌ اتفاقی لاسنۃ مقصودۃ۔ انتہیٰ

ابن ہمامؒ کے شاگرد ابن امیر الحاجؒ حلیہ شرح منیہ میں لکھتے ہیں ویشکل کونہ بخنصر الیُسریٰ لانہ من الطھارۃ والمستحبّ فیھا الیمین ثم قال والحکمۃ فی الخنصر کونھا ادقّ وفی کونھا من اسفل انھا ابلغ فی ایصال الماء۔ انتہیٰ۔ ثم قال اِنّ الحکمۃ فی البدایۃ بخنصر الرِجل الیُمنیٰ والختم بخنصر الرِجل الیُسریٰ ان خنصر الیمنیٰ ھی یُمنیٰ اصابعھا وابھام

حدیث حسن صحیح والعمل علی هذا عند اهل العلم انه یخلل اصابع رجلیه فی الوضوء وبه یقول احمد واسحٰق وقال اسحٰق یخلل اصابع یدیه ورجلیه وابوهاشم اسمه اسمٰعیل بن کثیر حدثنا ابراهیم بن سعید قال ثنا سعد بن عبد الحمید بن جعفر قال ثنا عبد الرحمٰن بن ابی الزناد عن موسی بن عقبة عن صالح مولی التوأمة

اصله ادخال شیٔ فی خلال شیٔ وهو وسطه ۱۲ مجمع

الیسری کذلك فی الیسری والتیامن سنة اومستحبٌ۔ انتہٰی

علامہ سندھیؒ لکھتے ہیں۔ خصّ الخنصر اشارة الی ان الخدمة بالصغار الیق والدخول فی الخلال ایسر۔ والمراد من الخنصر خنصرُ الیسری التی یدلك بها لانّها الیق بذلك اذ لاتکرمة فی ذلك حتی تُستعمل فیه الیمین۔

مسئلہ ثالثہ۔ کتبِ فقہِ احناف میں ہے۔ کہ تخلیل مسنون ہے وضو میں۔ یعنی تخلیلِ اصابعِ رِجلین نہ کہ تخلیل اصابعِ یدین۔ کیونکہ اصابعِ یدین کے داخل میں وصولِ ماء آسان ومتیقّن ہوتا ہے بخلاف اصابعِ رجلین۔

تخلیل کے حکم میں اختلاف کی تفصیل وتحقیق یہ ہے۔

مذہب اول۔ تخلیل عند الاحناف وجمہور ائمہ سنّت ہے ای اذا وصل الماء الی داخل الاصابع وان لم یَصِل فواجبٌ۔ امام احمدؒ بھی سنّیت کے قائل ہیں۔ مغنی میں ہے تخلیلُ الرجلین والیدین مسنون فی الوضوء وفی الرجلین آکد انتہٰی بتصرّف وفی الذخیرة اذا کانت الاصابعُ مضمومةً وهو یتوضأ من الاناء فهو فرض۔ کتاب جوامع الفقہ للعتابی میں ہے۔ تخلیلُ اصابعِ الرجلین اذا کانت مُنضمّةً واجبٌ۔ شیخ الاسلامؒ فرماتے ہیں انّ تخلیلها قبل وصول الماء الی اثنائها فرضٌ وبعده سنّةٌ۔ انتہٰی۔

مذہب ثانی۔ کتاب سعایہ میں ہے کہ امام مالکؒ واحمدؒ واسحاقؒ کے نزدیک تخلیل فرض ہے۔ قال وذهب مالكٌ الی انّ تخلیلَ اصابع الیدین فرضٌ۔ وقال اسحاق واحمدُ کذا فی الرجلین۔ انتہٰی۔ لیکن امام احمدؒ کی طرف نسبتِ افتراضِ تخلیل مخالف ہے عبارتِ مغنی کے۔ عبارتِ مغنی سے ثابت ہوتا ہے کہ امام احمدؒ سُنّیت کے قائل ہیں۔ وقد تقدّمت عبارة المغنی۔

اصحابِ وجوب کی دلیلیں وہ احادیث ہیں جن میں وعید وصیغہائے امر کا ذکر ہے۔

عن ابن عباس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا توضأت فخلل اصابع یدیك ورجلیك **قال** ابوعیسی ھذا حدیث حسن غریب **حدثنا** قتیبۃ قال ثنا ابن لھیعۃ عن یزید بن عمرو عن ابی عبد الرحمٰن الحبلی عن المستورد بن شداد الفھری قال رأیت

دلیل اول - روی الطبرانی عن واثلۃؓ مرفوعًا من لم یُخلِّل اصابعہ بالماء خلّلھا اللہ بالنار یوم القیامۃ - یہ وعیدِ شدید وجوبِ تخلیل کا قرینہ ہے -

دلیل ثانی - روی الطبرانی عن ابن مسعودؓ مرفوعًا لتنھکنّ الاصابع بالطھور اولتنھکھا النار ای لیُبالِغنّ فی غسل الاصابع -

دلیل ثالث - دارقطنی میں ہے - عن ابی ھریرۃ مرفوعًا خلِّلوا اصابعکم لا یتخلّلھا النارُ یوم القیامۃ - وفی سند الحدیث الاخیر یحیی بن میمون التمّار - کذّبہ احمدؒ -

دلیل رابع - حدیث عاصم بن لقیط عن ابیہ لقیط بن صبرہ ہے مرفوعًا اذا توضّأت فاَسبغِ الوضوٗ وخلِّل بین الاصابع - رواہ اصحاب السنن -

دلیل خامس - ابن ماجہ میں ہے عن ابن عباسؓ مرفوعًا اذا توضّأت فخلِّل اصابعَ یدَیك ورجلَیك - ان احادیث میں امر وعید کا ذکر ہے جو وجوبِ تخلیل پر دالّ ہیں - علامہ شوکانی بھی وجوبِ تخلیل کے قائل ہیں - کما فی النیل -

لیکن احناف وجمہور ائمہ سُنّیت کے قائل ہیں - جمہور مذکورہ دلائل کے متعدد جوابات دیتے ہیں -

جواب اول - یہ امر و عید مختص ہیں اس صورت کے ساتھ جب کہ پانی داخلِ اصابع میں نہ پہنچے جمعًا بین ھذہ الاحادیث والاحادیث الدالّۃ علی عدم الوجوب -

جواب ثانی - صاحبِ عنایہ فرماتے ہیں - کہ آیتِ وضوء خاص ہے اور واضح ہے - اور اس میں ذکرِ تخلیل نہیں ہے - والزیادۃ علی الآیۃ بخبر الواحد لا تجوز -

سوال - صاحبِ عنایہ کے جواب سے صرف فرضیتِ تخلیل کی تو نفی ہوئی لیکن اس کے وجوب کی نفی نہیں ہوئی - فلقائل ان یقول انّ التخلیل واجبٌ لا فرض -

اس سوال کا جواب اکثر شُرّاح کرنے یہ دیا ہے کہ اس قسم کی حدیث جس میں امر و عید کا ذکر ہو اُس وقت مُثبتِ وجوب ہوتی ہے جب کہ کوئی مانع موجود نہ ہو - نیز کوئی قرینہ صارفہ بھی موجود

النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا توضأ دلك اصابع رجلیہ بخنصرہ **قال** ابو عیسی هذا حدیث غریب لا نعرفہ الا من حدیث ابن لهیعۃ ۔ **باب** ماجاء ویل للاعقاب من النار

نہ ہو کخبر الاُضحیۃ وصدقۃ الفطر وقراءۃ الفاتحۃ ۔ لیکن یہاں مانع اور قرینہ صارفہ موجود ہیں ۔ جو حدیث تعلیم اعرابی مُسیئ الصلوٰۃ ہے ۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس اعرابی کو وضوء میں تخلیل نہیں بتلائی ۔ معلوم ہوا کہ تخلیل واجب نہیں ہے ۔ اذ لو کان واجبًا لعلّمہ البتّۃ ۔

جواب ثالث ۔ بہت سی حدیثوں سے عدم وجوب تخلیل ثابت ہوتا ہے ۔ فروی الطبرانی عن ابن مسعُودؓ تخلّلوا فانّہ نظافۃٌ والنظافۃ تدل عوالی الایمان والایمان مع صاحبہ فی الجنّۃ ۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تخلیل صرف موجبِ نظافت ہے ۔ لہذا یہ سنّت ہوگی نہ کہ واجب ۔ نظافۃ کا معنی ہے صفائی ۔ وروی الطبرانی واحمد عن ابی ایوب و عطاء قالا قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حبّذا المتخلِّلُون من اُمّتِی فی الوضوء والطعام ۔

سوال ۔ ان دونوں حدیثوں کا مدار واصل بن عبد الرحمٰن ابو حمزۃ الرقاشی ہیں ۔ وضعّفہ ابن معینؒ والنسائیؒ ۔

جواب ۔ بہت سے علماء واصل کی توثیق بھی کرتے ہیں ۔ فعن یحیی بن معین انہ صالح وقال النسائی فی موضع آخر لیس بہ بأس وذکرہ ابن حبان فی الثقات وقال شعبۃ ھو اصدق الناس و ایضًا ھو ممن اخرج لہ مسلم کذا ذکر المنذری فی کتاب الترغیب ۔ ھذا واللہ اعلم ۔

باب ماجاء ویل للاعقاب من النار

بابِ ھذا میں یہ حدیثِ ابو ہریرہؓ مذکور ہے ۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ویلٌ للاعقاب من النار ۔ المراد ویلٌ لصاحب الاعقاب او المراد نفس الاعقاب ۔ و ھو جمع عَقِب بمعنی مؤخّر القدم ۔ عقب میں دو لغات ہیں ۔ اوّل فتحِ عین وکسرِ قاف ۔ دوم فتحِ عین وسکونِ قاف ۔ الاعقاب میں یہاں الف لام عہد خارجی ہے ۔ مراد اعقاب یابسہ ہیں ای الاعقاب التی لم یُصبہا ماءٌ ۔

حدثنا قتيبة قال ثنا عبد العزيز بن محمد عن سهيل بن ابی صالح عن ابیہ عن ابی ھریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ویل للاعقاب من النار و فی الباب

حدیث باب ہذا کی یہ سخت ترین وعید دلیل ہے اس بات کی کہ وضوء میں غسل رجلین فرض ہے۔ نیز دلیل ہے اس بات کی کہ اس میں مسح رجلین کافی نہیں ہے۔

مسئلہ ھذا میں کئی مذاہب ہیں۔ ان کی توضیح و تحقیق یہ ہے۔

مذہب اول۔ غسلِ رجلین وضوء میں فرض ہے عند عدم لُبسِ الخفّین۔ یہ جمہور امت کا مذہب ہے۔ اور یہی مذہب ہے ائمہ اربعہ کا۔ امام نوویؒ لکھتے ہیں وعلیہ جمھور الفقھاء فی الاعصار والامصار۔

مذہب ثانی۔ شیعہ امامیہ کے نزدیک وضوء میں رجلین کا اصل وظیفہ مسح ہے۔ اور یہ منقول ہے بعض صحابہ سے بھی مثل ابن عباسؓ اور بعض تابعین سے بھی مثل عکرمہؒ و شعبیؒ۔ روی النحاس عن الشعبیؒ قال نزل القرآن بالمسح وجرت السُّنۃ بالغسل۔ وروی ابن ماجہ عن ابن عباسؓ قال ابی الناسُ الّا الغسلَ ولا اجدُ فی کتاب اللہ الا المسح۔ کذا فی السعایۃ وفتح الباری والنیل وغیرھا۔

مذہب ثالث۔ جمع بین الغسل والمسح واجب ہے عند الظاہریہ۔ یہ ایک روایت ہے حسن بصریؒ سے بھی۔ کذا فی العنایۃ۔ روح المعانی میں ہے وھو قول داؤدؒ۔

مذہب رابع۔ اختیار ہے غسل و مسح کا۔ یہ مذہب ہے ابن جریر طبریؒ و حسن بصریؒ و ابو علی جبائی معتزلی کا۔ ابوبکر جصاص رازیؒ احکام القرآن ج ۲ ص ۴۲۲ پر لکھتے ہیں۔ کہ حسن بصریؒ کے نزدیک استیعاب مسح رجلین فرض ہے۔ قال ابوبکر والمحفوظ عن الحسن البصری استیعاب الرجل کلّھا بالمسح ولستُ اَحفظ عن غیرہ ممّن جوّز المسح ھو علی الاستیعاب او علی البعض۔ انتہیٰ۔ عبارتِ ھذا سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ حسن بصریؒ کے سوا جو قائلین بالمسح ہیں وہ مسح علی بعض الرجل کو کافی سمجھتے ہیں۔ صرف حسن بصریؒ استیعاب مسح کے قائل ہیں۔ کتاب مبسوط میں ہے۔ قال الحسن البصریؒ المضرو رای المضطرؒ والمعذور یتخییر بین المسح والغسل۔ انتہیٰ۔

عبارت مبسوط سے معلوم ہوا۔ کہ حسن بصریؒ مطلقاً تخییر کے قائل نہیں ہیں بلکہ وہ صرف

عن عبد اللہ بن عمرو و عائشۃ و جابر بن عبد اللہ و عبد اللہ بن الحرث و معیقیب و خالد بن الولید و شرحبیل بن حسنۃ و عمرو بن العاص و یزید بن ابی سفیان

مضرور کے لیے تخییر بین المسح والغسل کے قائل ہیں۔ ممکن ہے کہ روایتِ مبسوط تفسیر و توضیح ہو حسن بصریؒ سے منقول سابقہ روایات کے لیے۔ اور ممکن ہے کہ یہ ان سے روایت اُخریٰ ہو۔ لہذا سابقہ عبارات کے پیشِ نظر ثابت ہوا کہ حسن بصریؒ سے اس مسئلہ میں چار روایتیں منقول ہیں۔ اول یہ کہ جمع واجب ہے۔ دوم تخییر۔ سوم وجوبِ استیعابِ مسح۔ چہارم روایتِ مذکورہ فی المبسوط۔ ھذا واللہ اعلم۔

یہ مسئلہ ہذا میں بیانِ مذاہب کی تفصیل تھی۔ ابن رشدؒ نے کتاب بدایہ میں صرف تین مذاہب ذکر کیے ہیں۔

قال ابن رشدؒ وسببُ اختلافھم القراءتان المشھورتان فی آیۃ الوضوء اعنی قراءۃ من قرأ "وأرجلکم" بالنصب عطفاً علی المغسول وقراءۃ من قرأ وارجلکم بالخفض عطفاً علی الممسوح۔ وذلک ان قراءۃ النصب ظاھرۃٌ فی الغسل وقراءۃ الخفض ظاھرۃٌ فی المسح کظھور تلک فی الغسل فمن ذھب الی ان فرضھما واحد من ھاتین الطھارتین علی التعیین اِمّا الغسل واِمّا المسح۔ ذھب الی ترجیح ظاھر احدی القراءتین علی القراءۃ الثانیۃ۔ وصرف فی التاویل ظاھر القراءۃ الثانیۃ الی معنیٰ ظاھر القراءۃ التی ترجحت عندہٗ ومن اعتقد ان دلالۃ کل واحدۃ من القراءتین علی ظاھرھا علی السواء۔ وانہ لیست احداھما علی ظاھرھا ادلّ من الثانیۃ علی ظاھرھا ایضاً جعل ذلک من الواجب المخیّر ککفّارۃ الیمین و غیر ذلک۔ انتھیٰ بتصرف۔

ابنِ عربیؒ لکھتے ہیں۔ قال ابو عیسی لا یجوز المسح علی الاقدام المجردۃ خلافاً لمحمد بن جریر الطبریؒ حیث قال ھو مخیّر بین المسح والغسل۔ وقال بعض الرافضۃ فی صفۃ المسح وحکی عن بعض اھل الظاھر انہ یجب الجمع بینھما وقالت الرافضۃ المسح فرضٌ بقراءۃ الخفض والغسل مستحبّ بقراءۃ النصب وقال بعضُ اھل الظاھر کلٌّ فرضٌ فیجمع بینھما۔ ودلیلنا العمل المتّصل والنقل المتواتر۔

فائدہ۔ بیان مذکور سے معلوم ہوا کہ جو ابن جریر طبریؒ تخییر کے قائل ہیں وہ ابن جریر طبریؒ اہل السنۃ کے

قال ابو عیسی حدیث ابی هریرة حدیث حسن صحیح وروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم

امام کبیر ہیں۔ اور مصنفِ تفسیر مشہور ہیں۔ دراصل طبری دو شخص ہیں۔
ایک طبری علماء اہل السُّنۃ میں سے ہیں۔ وہو ابو جعفر محمد بن جریر الطبریؒ الامام المحدّث صاحب التصانیف الباہرۃ۔ یہ محدثِ کبیر مفسر و مؤرخ ہیں اور مصنف تفسیر عظیم و تاریخ کبیر ہیں۔ ان کا سال وفات ۳۱۰ھ ہے۔ تفسیر طبری جو مشہور ہے وہ اِس امام کی تصنیف ہے۔ یہ قدیم تر تفسیر ہے۔ اس طبری نے بعد میں مجتہدِ مطلق ہونے کا دعوٰی کیا۔ مشہور تاریخ طبری بھی اسی امام کبیر کی تصنیف ہے۔
دوم طبری رافضی ہے۔ وہو ابو جعفر محمد بن جریر بن رستم الطبری۔ یہ بھی صاحبِ تصانیفِ کثیرہ ہے۔ کتاب الرُّواۃ عن اہل البیت اسی کی تصنیف ہے۔
علماء کا اختلاف ہے اس بات میں کہ تخییر بین المسح والغسل کے قائل کون سے طبری ہیں۔ دونوں طرف علماء نے ذہاب کیا ہے۔ تاہم حق یہ ہے کہ ابن جریر امام اہل السُّنۃ ہی تخییر کے قائل ہیں۔
ابنِ حجر لسان المیزان میں مدحِ طبری اوّل و مذمتِ طبری ثانی میں طویل کلام ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔ لعلّ ما حکی عن محمد بن جریر الطبری فی الاکتفاء فی الوضوء بمسح الرجلین انما ہو ہذا الرافضی فانہ مذہبہم۔ انتہٰی۔
ابن القیمؒ تہذیب السُّنن میں ابن عربی کی مذکورہ صدر (ذکر فائدہ سے قبل) عبارت کے بعد لکھتے ہیں۔ أمّا حکایتہ عن ابن جریر فغلط بیّنٌ وہٰذہ کتبہ وتفسیرہ کلّہ یکذّب ہذا النقل وانّما دخلت الشُّبہۃ لانّ ابن جریر القائل بہٰذہ المقالۃ رجل آخر من الشیعۃ۔ یُوافقہ فی اسمہ واسم ابیہ۔ وقد رأیتُ لہ مؤلّفات فی اصول مذہب الشیعۃ وفروعہم۔ انتہٰی۔
لیکن ابن حجرؒ وابن القیمؒ کا یہ قول درست نہیں ہے۔ بلکہ تخییر وجوازِ مسح کے قائل وہ طبری ہیں جو امام اہل السُّنۃ ہیں۔ ابن کثیرؒ نے تصریح کی ہے کہ طبری کی مشہور تفسیر سے جوازِ مسح مفہوم ہوتا ہے۔
قول بجوازِ مسح مروی ہے دیگر اکابر سے بھی۔ اگرچہ اُن میں سے اکثر کا رجوع بھی ثابت ہے اور بعض کی طرف نسبتِ مسح مشکوک ہے۔ امام شعبیؒ وابن عباسؓ کے اقوال پہلے ہم ذکر کر چکے ہیں۔ وروی ابن ابی حاتم عن ابن عباس فی قولہ وارجلکم ہو المسح۔ وروی عبد الرزاق وابن جریر عن ابن عباس قال الوضوء غسلتان ومسحتان۔ وروی عبد الرزاق وابن حمید عن

انہ قال ویل للاعقاب وبطون الاقدام من النار وفقہ ھذا الحدیث

ابن عباسؓ قال افترض اللہ غسلتین ومسحتین الا تری انہ ذکر التیمم فجعل مکان الغسلتین مسحتین وترک مسحتین۔

وروی ابن ابی شیبۃ وابن جریر عن الشعبی قال نزل جبریل بالمسح علی القدمین۔ الا تری ان التیمم ان یمسح ما کان غسلاً ویلغی ما کان مسحاً۔ وروی ابن جریر عن انس قال نزل القرآن بالمسح والسُّنۃ بالغسل۔

ان بزرگوں میں سے اکثر نے قول بالمسح سے رجوع کیا۔ اور بعض کی طرف یہ نسبت درست نہیں ہے۔ نیز ان کی سندوں میں کلام ہے۔ اور ان سے صحیح روایات وجوب غسل ہی کی آئی ہیں۔ خود ان کا عمل بھی غسلِ رجلین تھا اور ان کا فتویٰ بھی وجوبِ غسلِ رجلین کا تھا۔ اور ممکن ہے کہ قول بالمسح سے ان کی مراد مسح علی الخفین ہو جس کی طرف قراءۃ جر "وارجلکم" میں اشارہ ہے۔

دلائل خصم۔ مسح رجلین کے قائلین اپنے دعوے کے لیے کئی اَدِلّہ ذکر کرتے ہیں۔

دلیلِ اوّل۔ قائلین بالمسح اُن آثار سے استدلال کرتے ہیں جو ابھی مذکور ہو چکے ہیں۔

ان کا جواب اوّلاً یہ ہے کہ یہ احادیث و آثار ضعیف ہیں باعتبار سند کے۔

ثانیاً۔ ان بزرگوں سے رجوع عن القول بالمسح بھی منقول ہے۔

ثالثاً۔ غسل کی صحیح روایات کے مقابلہ میں یہ آثار پیش نہیں کیے جا سکتے۔

رابعاً۔ ممکن ہے کہ ان کی مراد مسح علی الرجلین نہ ہو۔ بلکہ ان کی مراد مسح علی الخفین ہو۔

خامساً۔ یہ آثار موقوفہ معارض ہیں احادیثِ مرفوعہ سے۔ وہ احادیثِ مرفوعہ مثل ویلٌ للاعقاب وغیرہ ہیں۔ اور احادیثِ مرفوعہ کو ترجیح ہے۔

دلیل ثانی۔ ان کی قوی دلیل قراءۃ وَاَرْجُلِکُمْ بالجر ہے عطفاً علیٰ رُءُوسِکُم۔ اور راس ممسوح ہے۔ تو ارجل بھی ممسوح ہوں گے۔ ای وامسحوا بارجلکم۔ قراءۃ جر متواتر ہے۔

جمہور ان کی اس دلیل کے متعدد جوابات دیتے ہیں۔ ان کی توضیح یہ ہے۔

جواب اوّل۔ جمہور قراءۃِ جر کے مقابلہ میں قراءتِ نصب پیش کرتے ہیں۔ کیونکہ "ارجلکم" میں ایک قراءت نصب کی ہے عطفاً علی وجوہکم۔ یہ قراءتِ نصب متواتر ہے جو وجوبِ غسل ارجل پر دال ہے۔ کیونکہ وجوہ مغسول ہیں تو ان پر معطوف ارجل بھی مغسول ہوں گے۔

انہ لایجوز المسح علی القدمین اذا لم یکن علیہما خفان او جوربان

جوابِ ثانی۔ یہ ایک مشہور جواب ہے۔ وہ یہ کہ "اَرْجُلِکُم" کا جر، جرِ جوار پر محمول ہے۔ یعنی لفظ اَرْجُل دراصل منصوب ہے معطوف ہے وجوہکم پر۔ تو اَرْجُل کا حکم غسل ہے نہ کہ مسح۔ لیکن قربِ رُؤسِکُم کی وجہ سے لفظ اَرْجُل بھی ظاہر میں مجرور ہوگیا عملاً بالجوار۔ جرِ جوار اور عمل بالجوار لغتِ عرب میں عام ہے اور اس کی بہت سی نظیریں ہیں کلام بلغاء میں۔ حتیٰ کہ قرآن و سنّت میں بھی یہ واقع ہے۔ بہرحال اس کی بہت سی مثالیں اور نظیریں ہیں۔ علماء نے اس پر بحث کی ہے۔ ہم یہاں چند مثالیں ذکر کرنا چاہتے ہیں۔

مثالِ اوّل۔ قولُ العرب۔ ھٰذا جُحْرُ ضَبٍّ خَرِبٍ: بجرّ الباء فی خَرِبٍ لجوار ضَبٍّ۔ حالانکہ اصل میں "خَرِب" مرفوع ہے۔ کیونکہ یہ صفت ہے جُحر کے لیے۔

مثالِ ثانی۔ قرآن میں ہے وحُورٍ عِینٍ علی قراءۃِ مَن جَرَّ عملاً بجوار، لحمِ طیرٍ و فاکھۃٍ و کأسٍ۔ واکوابٍ و اباریق۔ قرآن میں ہے یطوف علیھم وِلدانٌ مُخَلَّدون باکوابٍ و اَباریقَ وکأسٍ من مَعینٍ لا یُصَدَّعون عنہا ولا یُنْزِفُون وفاکھۃٍ مّمّا یَتَخَیَّرُونَ ولحمِ طیرٍ مّمّا یَشْتَہُوْن۔ وحُورٍ عِینٍ کأمثالِ اللّؤلؤِ المکنون۔ الواقعۃ۔ حُور میں رفع و جرّ دونوں منقول ہیں۔ پس حُورٍ عِینٍ دراصل معطوف ہے وِلدان پر جو کہ مرفوع ہے۔ لیکن جوار کی وجہ سے یہ مجرور ہوگیا۔

مثالِ ثالث۔ قرآن مجید میں ہے اِنِّیْ اَخَافُ عَلَیْکُمْ عَذَابَ یَوْمٍ عَظِیْمٍ۔ بجرِّ عَظِیم، بسبب جوارِ یوم۔ اگر جوار کا لحاظ نہ ہوتا تو "عظیم" منصوب ہوتا۔ کیونکہ یہ صفتِ عذاب ہے۔ جو کہ منصوب ہے۔ قال اللّٰہ تعالیٰ حکایۃً اِنِّی اَخَافُ علیکم عذابَ یومٍ عَظیمٍ۔ قالہ الشیخ زادہ فی شرح البیضاوی۔

مثالِ رابع۔ قولُہم۔ ھٰذا ماءُ شَنٍّ باردٍ" بجرِّ باردٍ لجوار شَنٍّ والّا فھو صفۃُ ماءٍ فحقُّہ الرفع لانّ الماءَ مرفوعٌ۔

مثالِ خامس۔ امرأ القیس کا شعر ہے سبع معلقہ میں

کأنَّ ثَبیرًا فی عرانینِ وَبلِہٖ
کبیرُ اُناسٍ فی بِجادٍ مُزَمَّلٖ

بجرّ "مزمّل" جواراً۔ حالانکہ یہ بظاہر مرفوع ہونا چاہیے۔ کیونکہ صفت "کبیر" ہے۔ اور کبیر مرفوع ہے خبر ہے کأنّ کے لیے۔

ترجمۂ شعر یہ ہے :۔ کوہ ثبیر اس بارش کی ابتدا میں ایسا معلوم ہوتا تھا۔ گویا آدمیوں کا بڑا سردار ہے جو دھاری دار کمبل میں لپٹا ہوا ہے۔

مثال سادس ۔ قرآن میں ہے وَاِنِّیٓ اَخَافُ عَلَیۡکُمۡ عَذَابَ یَوۡمٍ مُّحِیۡطٍ ۔ بجرّ محیط جواراً۔ حالانکہ اس کا حق نصب ہے۔ کیونکہ یہ صفت عذاب ہے۔

مثال سابع ۔ ابو البقاء کتاب اعراب القرآن میں لکھتے ہیں۔ وکذٰلک قولہ تعالیٰ: فی یومٍ عاصفٍ : بجرّ عاصف لجوار لفظ یوم۔ قال والیوم لیس بعاصفٍ وانّما العاصفُ الرّیحُ آہ ۔ لہٰذا عاصف منصوب ہو کر حال ہے ریح سے یعنی باعتبار معنی صفتِ ریح ہے نہ کہ صفتِ یوم۔ آیت یہ ہے۔ مَثَلُ الَّذِیۡنَ کَفَرُوۡا بِرَبِّہِمۡ اَعۡمَالُہُمۡ کَرَمَادِ ۣ اشۡتَدَّتۡ بِہِ الرِّیۡحُ فِیۡ یَوۡمٍ عَاصِفٍ (ابراھیم۔ آیت ۱۸) ابو البقاء کے کلام ھٰذا میں نظر ہے۔ ان کا یہ قول تو درست ہے کہ عاصف واقع میں ریح کی صفت ہے نہ کہ یوم کی۔ کیونکہ ایک اور آیت میں عاصف ریح کی صفت ہے۔ قال اللّٰہ ۔ جَآءَتۡہَا رِیۡحٌ عَاصِفٌ وَّ جَآءَہُمُ الۡمَوۡجُ مِنۡ کُلِّ مَکَانٍ (یونس، آیت ۲۲) لیکن زیر بحث آیت میں الرّیح معرفہ ہے اور عاصف نکرہ۔ لہٰذا نکرہ صفتِ معرفہ نہیں ہو سکتا۔ اِلّا اَن یُّقال مرادہ انّہ منصوبٌ باعتبار کونہ حالاً کما فی قولہ تعالیٰ۔ وَلِسُلَیۡمٰنَ الرِّیۡحَ عَاصِفَۃً تَجۡرِیۡ بِاَمۡرِہٖ ۔ (انبیاء۔ آیت ۸۱) والحال تکون محمولۃً علی ذی الحال وتکون صفۃ لہ باعتبار المعنی فالأصل ھٰھنا فی العاصف النصب والجرّ للجوار۔

بہر حال ابو البقاء کی مراد اس قول سے "وانّما العاصف الرّیح" اگر صفتِ نحوی ہو جیسا کہ ظاہر سے معلوم ہوتا ہے تو اس پر مذکورہ صدر اشکال و نظر وارد ہے۔ اور اگر یہ مراد نہ ہو تو اشکال وارد نہیں ہوتا۔

امام ثعالبیؒ نے کتاب فقہ اللّغۃ میں جرّ جوار کے لیے ایک الگ باب قائم کیا ہے۔ مذکورہ صدر سات مثالوں سے واضح ہو گیا کہ جرِّ جوار کلامِ فُصحاء اور قرآن مجید میں عام و شائع ہے۔

جوابِ ھٰذا یعنی جرّ جوار پر بعض علماء نے یہ اعتراض کیا ہے کہ جرّ جوار عند النّحاۃ مختلف فیہ ہے۔ بعض اس کے وقوع کے مطلقاً منکر ہیں۔ اور بعض کہتے ہیں کہ یہ قرآن میں واقع نہیں ہے۔

ابن ہشام نحوی مُغنی اللّبیب میں لکھتے ہیں والذی علیہ المحققون اَنّ جرّ الجوار وقع فی النّعتِ قلیلاً کما فی کبیرٍ اُناس الخ و فی التوکید نادرًا ولا یکون فی العطف لأنّ العاطف یمنع من التجاور ثم قال وانکر السیرافی وابن جنی الخفض علی الجوار۔ انتھی۔ کتاب لسان میں ہے۔ قال ابو اسحاق النحوی الجرّ علی الجوار لا یجوز فی کتاب اللہ وانما یجوز فی الشعر۔

جوابِ دوم کی تائید میں چند مثالوں کے ذکر کے بعد آگے جرّ والی قراءت کے جوابِ سوم کا ذکر ہے۔

جوابِ ثالث ۔ یہ جر محمول ہے مشاکلۃ پر۔ ای اُطلِق المسح علی الغَسل۔ پس اَرجُل رُؤوس پر عطف ہے۔ لیکن مسح سے مراد غَسل ہے۔ لکون المَسح مشاکلاً للغَسل کما فی قول الشاعر ؎

قالوا اقترح شیئًا نُجد لک طَبخہ
فقُلتُ اطبَخُوا لِی جُبّۃً و قَمِیصًا

ای خیطوا لِی جُبّۃً وقمیصًا فکان المناسب نسبۃُ الخیاطۃ الی الجُبّۃ والقمیص لکن نُسِب الیھما فی الظاہر الطبخ لمشاکلۃ الطبخ المذکور فی المصراع الاوّل۔

جوابِ رابع ۔ یہ من قبیل الاکتفاء بأحد الفِعلَین عن الآخر ہے۔ کما فی قول الشاعر۔

عَلَفتُھَا تِبنًا و ماءً بارِدًا

ای سقیتُھا ماءً فأُقِیمَ الفِعل الاوّل وھو عَلَفتُ مقامَ الثانی وھو سَقَیتُ وھٰھنا کذلک لأنّ الاصل۔ امسحوا برُءُوسِکم واغسِلُوا اَرجُلکم، فاکتفی بالأوّل عن الثانی اشار الی ذلک ابن الحاجب فی بعض کتبہ۔

جوابِ خامس ۔ لغۃً مسح بمعنی غَسل بھی ثابت ہے۔ قالہ ابو زید الانصاری وابن قتیبۃ۔ یقال تمسّحتُ للصلاۃ ای توضّأتُ۔

حاصل یہ ہے کہ مسح دو قسم پر ہے۔

اوّل۔ مسح مع اِسالۃ الماء۔ اور یہ غَسل ہے۔

دوم۔ مسح بدون اِسالۃ الماء۔ اور یہ مسح معروف ہے۔ دیکھیے تفصیل کے لیے فتح الباری وعمدہ وغیرہ۔ ابن تیمیہ نے منہاج میں اس پر بحث کی ہے۔ قال المسح عامٌ وان خُصّ استعمالاً

باحد النوعین ولہ نظائر مثل لفظ ذوی الارحام لانہ یعمّ العصبۃ وذوی الفروض وغیرھا ثم خُصّ بمن لا یرث بفرض ولا تعصیبٍ ومنھا الجائز والمباح یعمّ کل ما لیس بحرامٍ ثم أُطلِقَ وخُصّ بأحد الاقسام الخمسۃ ومنھا لفظ الحیوان فانہ عامٌ ثم خُصّ بغیر الانسان انتھی بحاصلہ۔ پس بنا بریں ارجل رؤوس پر عطف ہے اور تحت المسح ہے اور مسح سے مراد معنی عام ہے لیکن عند التعلق بالرؤوس مسح سے معنی معروف مراد ہے۔ اور عند التعلق بالارجل مسح سے مراد غسل ہے۔ فلا اشکال۔

سوال۔ بنا بریں وَامسَحُوا شامل ہوگا غسل کو بھی اور مسح معروف ومتبادر کو بھی۔ اور یہ جمع بین المجاز و الحقیقۃ ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔

جواب اول۔ جمع بین المعنی الحقیقی والمجازی جائز ہے عند الشوافع واما عند الاحناف فجائز بطریق عموم المجاز۔ فلا اشکال۔

جواب دوم۔ ہم ارجل سے قبل وَامسَحُوا المعنی وَاغسِلُوا مقدّر مانتے ہیں تو اس میں عطف جملہ علی الجملہ ہے۔ لہٰذا جمع بین المعنی الحقیقی والمجازی کا اشکال دفع ہوا۔

جواب سوم۔ یا ہم کہتے ہیں کہ یہ من قبیل جمع بین المعنی الحقیقی والمعنی المجازی نہیں ہے۔ بلکہ من قبیل اطلاق اللفظ العام فی المعنی العام ہے۔ مثل عموم الإنسان للرومی وغیر الرومی فأُطلِقَ المسح وأُرِیْدَ بہ إمرار الید سواء کان بدُون الإسالۃ کما فی الرأس او مع إسالۃ الماء کما فی الارجل او نحو ذلك من معنًى یشمل المسحَ والغسلَ۔

جواب سادس۔ یہ دونوں قراتیں متواتر ومعروف ومشہور ہیں۔ اور ہر ایک محتمل غسل ومسح ہے علی التاویل۔ پس ہم پوچھتے ہیں کہ مراد یا تو دونوں کا افتراض ہے یعنی مسح ارجل بھی فرض ہے اور غسل ارجل بھی فرض ہے۔ اور یہ احتمال یقیناً باطل ہے۔ یا مراد افتراض احدہما بالتخییر ہے ولا دلالۃ للکلام علیہ۔ یا مراد افتراض احدہما بعینہ ہے۔ پس اس معیّن کے لیے دلیل ذکر کرنا لازم ہے اور اس کی تعیین بالدلیل کرنی چاہیے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ آیتِ ھٰذا سے مراد غسل ہی ہے۔ لِاتفاق الجمیع انہ اذا غسل الأرجل فقد ادّی الفرض فحملُ القراءتین علی الغسل المتفق علیہ اولیٰ واحسن۔

جواب سابع۔ قراتین میں تعارض آیا تو آیت مجمل ہوئی۔ فوَجَبَ المصیرُ الی حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وجاء منہ علیہ السلام الغسلُ فقط ای غسل الرجلین۔

جواب ثامن۔ المسح کان فنُسِخَ۔ قالہ الطحاویؒ وکذا قال ابن حزمؒ۔

جواب تاسع ۔ ابو البقاء کتاب اعراب القرآن میں لکھتے ہیں ان جرّ ارجلِ بجارٍ محذوفٍ یتعلّقُ بفعلٍ مُقدّرٍ تقدیرہ وافعلوا بأرجلکم غسلاً وحذفُ الجارّ وابقاء الجرّ جائزٌ منہ قول زھیر الشاعر ؎

بَدَا لِیَ اَنِّی لَسْتُ مُدرِکَ مَا مَضٰی
وَلَا سَابِقٍ شَیئًا اِذَا کَانَ جَائِیًا

بجرّ سابقٍ بتقدیر الباء ۔ ثم قال وقد أفردتُ لھٰذہِ المسئلۃِ کتابًا ۔ انتہٰی ۔

جواب عاشر ۔ جس طرح دو آیتوں میں تعارض آتا ہے ۔ اسی طرح کبھی دو قراءتوں میں بھی تعارض آجاتا ہے ۔ تعارض کا دفع بالتطبیق کرنا چاہیے ۔ یہاں پر قراءتین میں تعارض ہے ۔ جرّ مقتضی للمسح ہے اور نصب مقتضی للغَسل ہے ۔ ہم تطبیق کرتے ہیں ۔ فنقولُ حُملَ القراءتان علی حالتین المسح فی حالۃ الخُفّ والغَسل فی حالۃ عدمِ الخُفِّ ۔ کذا نقل عن الشافعیؒ ۔ ونظیرہٗ حَملُ قراءۃٍ فی "الٓمّٓ غَلَبَتِ الرُّوم" غُلِبت الرُّومُ ۔ معلومًا ومجھولاً علی الحالتَین والمعنٰی اَنّ الرّوم تکونُ اوکانت مغلوبۃً فی زمانٍ وغالبۃً فی زمانٍ آخر ۔

جواب حادی عشر ۔ بعض علماء کہتے ہیں ۔ ھو معطوف علی رؤوسکم لفظاً ومعنًی ثم نُسِخَ بوجوب الغَسل ۔ وبہٖ قال جماعۃ ۔ تو قراءتِ جرّ کا حکم منسوخ ہے اور نفسِ قراءت باقی ہے ۔ ممکن ہے کہ اس جواب کا مآل وہی ہو جو جوابِ ثامن کا مآل ہے ۔

جواب ثانی عشر ۔ اَقُولُ ومن اللہ التوفیق ۔ ہم دونوں قراءتوں میں جمع وتطبیق کرتے ہیں ۔ اس طرح کہ قراءتِ نصب یعنی غَسل اَرجُل وضوء بعد الحدث پر محمول ہے ۔ اور قراءتِ جر یعنی مسحِ اَرجُل وضوء علی الوضوء پر محمول ہے ۔ مجھے اس جواب کی تائید میں کئی احادیثِ صحیحہ ملی ہیں ۔

مثلاً حدیث نزال بن صبرۃ ہے عند النسائی وابی داؤد والطحاوی وفیہ "فأَخَذَ منہ کفًّا فَمَسَحَ بہٖ وَجھَہٗ وذِرَاعَیہِ ورأسَہٗ ورِجلَیہِ" وفیہ : قال وھٰذا وُضوءُ مَن لم یُحدِث ۔

وروی احمدُ فی مسندہ عن عبد خیر انہ قال رأیتُ علیًّاؓ دعا بماءٍ لیَتَوَضَّأَ فَتَمَسَّحَ بہٖ تَمَسُّحًا ومسح علی ظھر قدمیہ ثم قال ھٰذا وضوءُ من لم یُحدِث ۔

وروی الطحاوی عن علیؓ انہ صلی الظھر ثم قَعَدَ فی رَحبۃٍ ثم اُتِیَ بماءٍ فمسح بوجھہٖ ویدیہ ومسح برأسہٖ ورجلیہ وشرب فضلۃ ماءٍ قائمًا ۔ ان دو آثار میں وضوء علی الوضوء کا

ذکر ہے۔ اور مسح علی القدمین کی تصریح ہے۔ بلکہ مسح وجہ و یدین کی بھی تصریح ہے۔ معلوم ہوا کہ وضوء علی الوضوء میں اُن اعضاء کا مسح جائز ہے جن کا اصل وظیفہ غسل ہے۔

جواب ثالث عشر۔ علامہ زمخشری کشاف میں لکھتے ہیں انّ المراد الغسل و انّما عطف علی المسح لمعنی وھو دفع الاسراف من بین الاعضاء لانّھا مظنّۃ للاسراف المذموم فعطف علی الممسوح لا لتمسح بل لینبّہ علی وجوب الاقتصاد فی صبّ الماء علیھا۔

= تحریر بوقت شام۔ شب جمعرات =

= ۲۹-۱۲/۱۹۷۷ء - ۱۸ر محرم ۱۳۹۸ھ =

دلائل جمہور علیٰ وجوبِ غسلِ رجلین

جمہور متعدّد ادلّہ پیش کرتے ہیں۔

دلیلِ اوّل۔ وارجلکم بالنّصب عطفاً علیٰ "وجوھکم" یہ قراءۃ دالّ ہے وجوبِ غسل پر۔ وقد سلف البحث علی قراءۃ النصب فی الارجل و قراءۃ الجرّ فیھا۔

دلیلِ ثانی۔ حدیثِ ویلٌ للاعقاب من النار ہے۔ جو مذکور ہے ترمذی کے بابِ ھٰذا میں بروایتِ ابوہریرۃ۔ یہ حدیث مشتمل ہے وعید پر اُن اشخاص کے لیے جن کے اَعقاب وضوء میں خشک رہ گئے ہوں۔ حدیثِ ھٰذا واضح دلیل ہے اس بات کی کہ وضوء میں مسحِ ارجُل کافی نہیں ہے۔ کیونکہ مسح میں تو لامحالہ اَعقاب خشک رہ جاتے ہیں۔

یہ حدیث مختصر ہے حدیثِ طویل سے۔ وہ طویل حدیث مروی ہے بہ طرقِ متعدّدہ۔ نسائی کی روایت عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ مرفوعاً اس طرح ہے ویلٌ لِلعقب من النار۔ نیز نسائی میں ہے۔ عن ابن عمرو رضی اللہ عنہ رأی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قوماً یتوضّؤن فرأی اعقابھم تلوحُ فقال ویلٌ للاعقاب من النار۔ وروی ابن ماجۃ عنہ نحوہ۔ وروی الطحاوی عن ابن عمرو رضی اللہ عنھما قال سافرنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم من مکّۃ الی المدینۃ فأتی علی ماءٍ فحضرت العصر فتقدّم اناسٌ فانتھینا الیھم وھم توضّؤا واعقابھم تلوحُ لم یمسّھا ماءٌ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ویلٌ للاعقاب من النار اسبغوا الوضوء۔

دلیلِ ثالث۔ دلیلِ سوم وہ احادیث ہیں جن میں صراحۃً نہی عن مسح الرجلین کا ذکر ہے۔ کما

روی الطحاوی بسندہ عن ابن عمر رضی اللہ عنہما قال تخلّف عنّا رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفرٍ سافرناھا فادرکنا وقد ارھقنا صلوۃ العصر ونحن نتوضأ ونمسح علی ارجلنا فنادٰی ویلٌ لِلاعقاب من النار مرتین اوثلاثاً۔ اس حدیث میں رد ہے ماسحین پر اورانہی کے لیے وعید "ویلٌ لِلاعقاب من النار" ہے۔ اسی حدیث سے امام طحاوی نے استدلال کیاہے اس بات پر کہ مسح ارجل پہلے جائز تھا پھر منسوخ ہوا۔

دلیل رابع۔ بعض احادیث سے واضح طور پر معلوم ہوتاہے۔ کہ غسلِ رجلین فی الوضوء امرُ اللہ ہے جس طرح غسلِ وجہ امرُ اللہ ہے۔ اور امرُ اللہ مستقل دلیل ہے۔ روی الطبرانی فی الاوسط عن ابن عباسؓ مرفوعاً دخلتُ علیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو یتوضّأ فغسل یدیہ ومضمض واستنشق ثلاثاً ثلاثاً وخلّل لحیتہ وغسل رجلیہ ثلاثاً ثلاثاً ومسح برأسہ واذنیہ مرتین وغسل رجلیہ حتی انقاھا فقلتُ یارسول اللہ أھکذا الطھور قال ھکذا امرنی ربّی۔ معلوم ہواکہ غسلِ رجلین ہی مامور من اللہ ہے۔

دلیل خامس۔ بعض آثار سے صراحۃً معلوم ہوتاہے کہ غسلِ رجلین پر صحابہؓ کا اجماع تھا۔ اور اجماعِ صحابہؓ مستقل قوی دلیل ہے۔ کماروی سعید بن منصور بسندہٖ عن عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ قال اجتمع اصحابُ رسولِ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی غسل القدمین۔ وروی ابن جریر عن عطاء قال لم ارَ احداً یمسح علی القدمین وعن ابراھیمؒ قال قلتُ للأسود أکان ابن عمر رضی اللہ عنہما یغسل قدمیہ فقال نعم یغسلھا غسلاً۔ طحاوی۔ وعن ابراھیم قال توضّأ ابن عمر رضی اللہ عنہما فغسل قدمیہ "طحاوی" وعن ابی حمزۃ قال رأیتُ ابن عباس رضی اللہ عنہما یغسلُ رجلیہ ثلاثاً ثلاثاً۔ وعن عبد الملک قال قلتُ لعطاء أبلغک عن احدٍ من اصحاب النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم انہ مسح علی القدمین قال لا۔ طحاوی۔

دلیل سادس۔ وہ احادیثِ مرفوعہ واضح ادلّہ ہیں۔ جن میں وضوء مع غسل الرجلین پر عملِ نبی علیہ السلام کاذکر ہے۔ اور آخر میں فرمایا۔ من زاد علیٰ ھٰذا اونقص فقد اساء۔ اور مسح بمقابلہ غسل نقصان ہے۔ پس اس قسم کی احادیث سے معلوم ہوتاہے کہ مسح الرجلین جائز نہیں ہے۔ کماروی عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدّہ انّ رجلاً أتی النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم فسألہ کیف الطھور فدعابماءٍ فتوضّأ ثلاثاً ثلاثاً ومسح براسہ وغسل رجلیہ ثم

قال هٰكذا الوضوءُ فمن زاد على هذا او نقص فقد أساء وظلم ۔ طحاوی ۔

دلیل سابع ۔ اخرج ابن خزیمۃ وغیرہ مُطوّلاً فی فضل الوضوء عن عمرو بن عنبسۃ ۔ و فیہ " ثم یغسل قدمیہ کما امرہ اللّٰہ تعالیٰ " معلوم ہوا کہ قرآن مجید میں امر اللّٰہ مسح رجلین کا نہیں ۔ بلکہ اللّٰہ تعالیٰ کا امر غسل الرجلین سے متعلق ہے ۔ یعنی قرآن مجید میں غسلِ رجلین ہی کا امر ہے ۔ حدیثِ ہذا میں کما امرہ اللّٰہ تعالیٰ آیتِ وضوء کی طرف مُشیر ہے ۔ یعنی امر اللّٰہ سے وہ امرِ اللّٰہ مراد ہے جس پر آیتِ وضو مشتمل ہے ۔

دلیل ثامن ۔ بعض احادیث مرفوعہ میں ذکر وضوء مع غسل الرجلین ہے ۔ اور پھر آخر میں بتایا کہ اس کے بغیر نماز قبول نہیں ہوتی ۔ معلوم ہوا ۔ کہ مسح الرجلین سے طہارت حاصل نہیں ہوتی ۔ فأخرج ابو بکر الرازیؒ فی احکام القرآن رُوِیَ انہ توضأ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم مرّۃً مرّۃً فغسل رجلیہ وقال ھٰذا وضوء من لا یقبل اللّٰہ لہ صلاۃً الا بہ ۔

دلیلِ تاسع ۔ غسل ومسح رجلین کے حکم یعنی قراءۃ نصب وجر میں تعارض ہے ۔ مراد کا پتہ نہیں ۔ تو آیت مجمل ہوئی ۔ اور حدیثِ نبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم اس کے لیے بیان ہے ۔ اور احادیث میں غسلِ رجلین ہی ثابت ہے ۔ کما تقدم فی بیان الاجوبۃ عن قراءۃ الجر ۔

دلیلِ عاشر ۔ قراءۃ نصب وجر میں تعارض آیا ۔ واذ انعارضا تساقطا ۔ پس ذہاب الی الحدیث کیا جائے گا ۔ اور احادیث سے غسلِ رجلین ثابت ہے ۔

دلیل حادی عشر ۔ قراءۃ نصب وجر میں تعارض ہے ۔ لہٰذا ایک جانب کی ترجیح کے لیے مُرجّح چاہیے ۔ تو ہم کہتے ہیں کہ قیاس ومقصدِ وضوء مسح کے مقابلے میں جانبِ غسل کے لیے مُرجّح ہے ۔ مقصدِ وضوء تنظیف ہے ۔ اور تنظیف غسل سے حاصل ہو سکتی ہے نہ کہ مسح سے ۔ قال العلامۃ الآلوسیؒ فی روح المعانی وفع التعارض والغسلُ أنسبُ لمقصود الوضوء وھو التنظیف للوقوف بین یدی اللّٰہ تعالیٰ وھو أرجح عقلاً ومراماً ۔ انتہیٰ ۔

دلیل ثانی عشر ۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری میں فرماتے ہیں قد تواترت الاخبارُ عن النبیؐ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فی صفۃ وضوئہ انہ غسل رجلیہ وھو المُبیّنُ لأمر اللّٰہ ۔ ناقلینِ وضوءِ رسولِ اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کی روایات غسل الرجلین پر ہی دلالت کرتی ہیں ۔ اور جن بعض صحابہ سے مسح الرجلین کی روایت آئی ہے ۔ یا تو وہ روایت ضعیف ہے یا ان کا رجوع ثابت ہے ۔ نیز اُن سے غسل الرجلین کی روایت بھی مروی ہے ۔ یا وہ محمول ہے

وضوء علی الوضوء پر۔ کما تقدم فی بیان الاجوبۃ۔

حافظ عینیؒ نے لکھا ہے کہ ناقلینِ وضوءِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تیئیس[۲۳] صحابہؓ ہیں۔ ان کے نام یہ ہیں
(۱) عبداللہ بن زید بن عاصم (۲) عثمان (۳) ابن عباس (۴) مغیرۃ بن شعبہ (۵) علی (۶) مقداد بن معد یکرب (۷) رُبَیّع بنت معوذ (۸) ابو مالک اشعری (۹) عائشہ (۱۰) ابو ہریرہ (۱۱) ابوبکرۃ (۱۲) وائل بن حجر (۱۳) ابو امامۃ (۱۴) انس (۱۵) کعب بن عمرو (۱۶) ابو ایوب انصاری (۱۷) عبداللہ بن ابی اوفیٰ (۱۸) براء بن عازب (۱۹) ابو کاہل (۲۰) عبداللہ بن انیس (۲۱) طلحۃ عن ابیہ عن جدہ (۲۲) جبیر بن نضیر کندی (۲۳) لقیط بن صبرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔ یہ سب صحابہؓ غَسلِ رِجلین کی روایت کرتے ہیں۔

دلیل ثالث عشر۔ احادیثِ اسباغ فی الوضوء غَسلِ رِجلین پر دال ہیں۔ اذ لا معنی للإسباغ فی المسح فروی مسلم عن ابی ھریرۃ مرفوعًا اَلا اَدُلُّکُمْ علی ما یمحو اللہ بہ الخطایا و یرفع بہ الدرجات فقالوا بلیٰ یا رسول اللہ قال إسباغُ الوضوءِ فی المکارہ وکثرۃُ الخُطا الی المساجد۔ یہ حدیث متعدد صحابہؓ سے مروی ہے۔ اور بعض روایات میں تو اسباغ القدمین کی طرف واضح اشارہ ہے۔ کما روی الطحاوی عن عبد اللہ ابن عمروؓ حدیث السفر۔ وفیہ "أعقابھم تلوح لم یمسّھا ماءٌ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ویلٌ لِلْأعقاب من النار اسبغوا الوضوءَ۔

دلیل رابع عشر۔ خود قرآن مجید میں واضح قرینہ غَسلِ رِجلین کی فرضیت پر موجود ہے وھی قولہ تعالیٰ "الی الکعبین" لفظ اِلٰی للغایۃ دلالت کرتا ہے۔ کہ یہاں مراد غَسل اِلی الکعبین ہے۔ اذ لا معنی لذکر الغایۃ للمسح کما لا یخفی ومن قال بالمسح لا یقول بفرضیۃ المسح اِلی الکعبین قال الامامُ الزجاج نَحمِلُ وارجلکم بالخفض علی معنی فاغسلوا لأنّ قولہ الی الکعبین قد دلّ علیہ لانّ التحدید یفید الغسل کما فی قولہ الی المرافق۔ ولو اُرِیدَ المسحُ لم یحتج الی التحدید کما قال تعالی فی الرؤس فامسحُوا برؤوسکم من غیر تحدیدٍ وینسق الغسل علی المسح کما فی قولہ متقلّدًا سیفًا ورمحًا۔ اھ بتصرف۔

دلیل خامس عشر۔ شیخ انور رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔ کہ مسح علی الخفّین کے جواز میں بعد نزول المائدۃ ای بعد نزول آیۃ الوضوء۔ قرنِ اوّل میں بعض ائمہ و صحابہؓ کو تردّد تھا۔ ان کا تردّد اس بات کی

دلیل ہے کہ انہوں نے آیتِ وضوء سے خواہ قراءۃِ جرّ ہو خواہ قراءۃِ نصب ہو غَسلِ رجلین کی فرضیت ہی سمجھی تھی۔ اس لیے اُن کو مسح علی الخفّین میں تردّد رہا۔ اور اسی وجہ سے روایت جریر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ ان کو بڑی پسند تھی۔ کیونکہ جریرؓ بعد نزول المائدہ مسلمان ہوئے تھے۔ اور جریرؓ فرماتے ہیں رأیتُ رسولَ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضّأ ومسح علی خُفّیہ۔

جامع ترمذی میں ہے عن شہر قال رأیتُ جریر بن عبد اللہ توضّأ ومسح علی خفّیہ فقلتُ لہ فی ذلک فقال رأیتُ رسولَ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضّأ ومسح علی خفّیہ فقلتُ لہ أقبل نزول المائدۃ او بعد المائدۃ فقال ما اسلمتُ الا بعد المائدۃ۔ وروی الاعمش قال ابراھیم کان یعجبھم ھٰذا الحدیث لأنّ اسلامَ جریرٍ بعد المائدۃ۔

دلیل سادس عشر۔ بعض محقّقین نے کہا ہے کہ غَسلِ رجلین سے انکار مثل انکار من المحسوسات و من البدیہیات ہے۔ لہٰذا اس انکار کا اعتبار نہیں ہے۔ شاہ ولی اللہؒ حجۃ اللہ البالغہ میں فرماتے ہیں عندی انّ انکار ذٰلک کالانکار من وقوع غزوۃ بدر واُحد ممّا ھو کالشمس فی رابعۃ النھار۔ انتہٰی بحاصلہ وبتصرّف۔

دلیلِ سابع عشر۔ قراءۃِ جرّ ونصب میں تعارُض ہے۔ اور عند التعارُض عمل کے چار طریقے ہیں۔ اوّل تطبیق وجمع۔ دوم ترجیح۔ سوم نسخ۔ چہارم اسقاط و ذہاب الی دلیلِ آخر۔

پس اگر ہم طریقہ تطبیق پر عمل کریں تو پھر بھی ہمارا مذہب ثابت ہوتا ہے۔ اس طرح کہ قراءۃِ جرّ محمول ہے حالتِ خُفّ پر۔ اور قراءۃِ نصب محمول ہے حالتِ عدمِ خُفّ پر۔

اور اگر طریقہ ترجیح پر عمل کریں۔ تو حکمِ غَسل راجح ہے بدلائلِ کثیرہ۔ منہا ما فی القرآن قولہ "اِلَی الْکَعْبَیْنِ" ومنہا الاحادیث الکثیرۃ المثبتۃ للغَسل۔

اور اگر ہم طریقہ نسخ پر عمل کریں۔ تو مسح منسوخ ہوگا۔ اور احادیثِ غَسل ناسخ ہوں گی۔ کیونکہ صحابہؓ بعد النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم غَسلِ رجلین پر عمل کرتے تھے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ نبی علیہ السلام کا آخر العملین غَسل الرجلین تھا نہ کہ مسح رجلین۔ نیز امام طحاویؒ نے دلائل قویّہ سے نسخِ مسح ثابت کیا ہے۔

اور اگر طریقہ اسقاط پر عمل کریں۔ تو ہم کہتے ہیں۔ کہ بعد الاسقاط اگر ذہاب الی الحدیث کریں تو احادیث سے غَسل الرجلین ہی ثابت ہوتا ہے۔ اور اگر ذہاب الی القیاس کریں۔ تو قیاس بھی غَسل الرجلین کا مُقتضی ہے لحصول مقصد الوضوء فی غَسلھما وھو التّنظیف کما قدّمنا عن الآلوسیؒ۔

دلیل ثامن عشر ۔ احادیثِ تطویلِ غُرّہ و تحجیلِ غسلِ رِجلین کے اثبات کے لیے اور نفی جوازِ مسحِ رِجلین کے لیے قوی دلیل ہیں ۔ اذ لا معنی للتحجیل فی المسح ۔ اور عمل ابو ہریرہؓ یعنی غسلِ ما فوق الکعبین بھی نفی مسح پر دال ہے ۔ روی مسلم عن نعیم بن عبد اللہ انہ رأی اباھریرۃؓ یتوضأ و فیہ "ثم غسل رجلیہ حتّی رفع الی الساقین ثم قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول اِنّ امّتی یأتون یوم القیامۃ غُرًّا محجّلین من اثر الوضوء ۔ احادیثِ تحجیل حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ وغیرہ متعدد صحابہؓ سے منقول ہیں ۔

دلیل تاسع عشر ۔ وہ احادیث افتراضِ غسلِ رِجلین پر دال ہیں جن میں اعادہ وضوء کا امر ہے ۔ جب کہ قدم میں تھوڑا سا حصہ خشک رہ گیا تھا فروی ابوداؤد وابن ماجۃ عن انس انّ رجلًا اتی النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم وقد توضّأ وترک علی قدمہ مثل الظُّفر فقال رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اِرجِع فأحسِن وُضوءَک ۔ وروی الطبرانی والدار قطنی عن سالم عن ابن عمرؓ عن ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ قال کنتُ جالسًا عند رسولِ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجاء رَجُلٌ قد توضّأ و فی قدمہ موضعٌ لم یُصِبہُ الماء فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اِذھَب فأتِم وُضوءَک ففعل ۔ وروی مسلم عن جابرؓ انّ ابن عمرؓ رأی رجلًا توضّأ للصّلاۃ فترک موضعَ ظُفر علی ظہر قدمہ فأبصرہُ النبیُّ صلی اللہ علیہ وسلم فقال لہ اِرجِع فأحسِن وُضوءَک فرجَع فتوضّأ ثم صلّی ومثلہ رواہ احمد، وفیہ انہ لصلوۃ الظّہر ۔

اِن احادیث میں قدم کا تھوڑا حصہ خشک رہ جانے کی وجہ سے اعادہ وضوء کا امر ہے ۔ معلوم ہوا کہ رِجلین کا وظیفہ وضوء میں غسل ہے نہ کہ مسح ۔ کیونکہ مسح کی صورت میں تو قدم کا اکثر حصہ خشک ہی رہتا ہے ۔

دلیل عشرون ۔ وہ احادیث جن میں اعادہ صلاۃ کا امر ہے قدم میں تھوڑی سی جگہ خشک رہ جانے کی وجہ سے افتراضِ غسل کی دلیلیں ہیں روی ابوداؤد عن خالد عن بعض الصحابۃؓ انہ علیہ السلام رأی رجلًا یُصلّی وفی قدمہ لُمعۃٌ لم یُصبہا الماءُ فامرہٗ ان یُعید الوضوءَ والصّلاۃ ۔

ابن دقیق العید کتاب الاحکام میں لکھتے ہیں کہ اس کی سند میں ایک راوی بقیّہ ہے جو کہ مدلّس ہے ۔

والجواب ۔ ان الحاکم رواہ فی المستدرک فقال فیہ قال بقیۃ حدثنا ابن سعد "فزالت التھمۃ لاجل التصریح بالتحدیث بدل لفظۃ "عن"۔

دلیل حادی وعشرون ۔ ائمہ شیعہ سے متعدد روایات مروی ہیں۔ جو وجوب غَسلِ رجلین اور نفی مسح پر دال ہیں فروی زید بن علی عن ابیہ عن جدہ امیرالمؤمنین علیؓ انہ قال جلست اتوضأ فاقبل رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلما غسلتُ قدمی قال یا علیُّ خلّل بین الاصابع ۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ غَسلِ رجلین فرض ہے ورنہ بصورتِ مسحِ رجلین تخلیلِ اصابع کا کوئی فائدہ نہیں ۔ یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے ۔ آپ ہمارے بھی امام ہیں لیکن شیعہ جو قائل بالمسح ہیں حضرت علیؓ کی روایت کو نہایت معتبر سمجھتے ہیں ۔ علامہ آلوسیؒ روح المعانی میں لکھتے ہیں کہ ائمہ شیعہ کے آثار و روایات اہل سنت کے موافق ہیں وقال الآلوسیؒ فیہ انّ نسبۃ المسح الی ابی العالیۃ وعکرمۃ والشعبیّ زورٌ وبھتانٌ وکذلک نسبۃُ التخییر الی الحسن البصریؒ انتہٰی ۔

دلیل ثانی وعشرون ۔ احتیاط غَسلِ رجلین کی مؤید و مقتضی ہے ۔ علامہ آلوسی روح المعانی میں لکھتے ہیں وقع التعارض والغسل یکفی اتفاقاً وبہ الخروج عن العھدۃ بیقین فھو احوط انتہٰی ۔

دلیل ثالث وعشرون ۔ ائمہ شیعہ میں سے شریف رضی نے نہج البلاغہ میں علی رضی اللہ عنہ سے غَسلِ رجلین کی روایت کی ہے ۔ کذا فی روح المعانی ۔

دلیل رابع وعشرون ۔ شیخ انورؒ فرماتے ہیں کہ صحابہؓ کا عمر بھر عمل غَسلِ رجلین پر تھا اور بعد الصحابہ تمام امت قرناً بعد قرنٍ علماء وعوام کا تعامُل بھی غَسلِ رجلین ہے اور تعامُلِ امت قوی حجتِ شرعی ہے ۔

قال الشیخ الانورؒ لو فرضنا احتمال الآیۃ للغسل والمسح لکفی لتعیُّن الغسل تعامُل الصحابۃ علی غسلھا طولَ حیاتھم ثم تعامُلُ الامۃِ طوالَ القرون وثبوتُ نقلہ بالتواتر طبقۃً بعد طبقۃٍ وثبوتُ نقلہ اسناداً وتواترہ عملاً والتعامُلُ اقوی حجۃ ولم یثبت عنہ صلی اللہ علیہ وسلم المسحُ علیھما من غیر الخفین فی حدیث صحیح ولو کان جائزاً لفعلہ مرۃً لبیان الجواز ۔ انتہٰی بحاصلہ ۔

دلیل خامس وعشرون ۔ ماء وضوء کے ساتھ خروج خطایا کی احادیث دال ہیں غَسلِ رجلین پر فروی مسلم عن ابی ھریرۃ مرفوعاً اذا توضأ العبدُ المسلم والمؤمنُ فغسل وجھہ خرج من

وجهه کلُّ خطیئۃٍ نظر الیہا بعینیہ مع الماء فاذا غسل یدیہ خرج من یدیہ کلُّ خطیئۃٍ کان بطشتہا یداہ مع الماء او مع آخر قطر الماء فاذا غسل رجلیہ خرجت کلُّ خطیئۃٍ مشتہا رجلاہ مع الماء او مع آخر قطر الماء۔ وعن ابی ہریرۃ مرفوعًا ما من مسلمٍ یتوضّأ فیغسل سائر رجلیہ الا خرج مع قطر الماء کلُّ سیئۃٍ یمشی بہما الیہ۔

طحاویؒ لکھتے ہیں ھٰذہ الآثار تدل علیٰ ان الرجلین فرضہما الغسل والا لم یکن فی غسلہما ثوابٌ الا تریٰ ان الرأس الذی فرضہ المسح لا ثوابَ فی غسلہ فلما کان فی غسلہما ثوابٌ دلّ علی ان فرضہما الغسلُ۔

دلیل سادس وعشرون ۔ احادیثِ تخلیلِ اصابعِ رجلین جن میں امرِ تخلیل ہے اور ذکرِ وعید ہے ترکِ تخلیل پر دلالت کرتی ہیں۔ وجوبِ غسلِ رجلین پر احادیثِ تخلیل تقریبًا چودہ[۱۴] صحابہؓ سے مروی ہیں کما یعلم من النیل والسعایۃ وغیرہما منہم ابو ایوبؓ ۔ ابوہریرۃؓ ۔ عائشۃؓ ۔ وائلؓ بن حجر۔ ابورافعؓ ۔ ابن مسعودؓ ۔ انسؓ ۔ ربیعؓ وغیرہم۔ پس اگر وظیفہ رجلین مسح ہو تو تخلیل میں کوئی فائدہ نہیں ۔ کیونکہ مقصود تخلیل سے استیعابِ غسل ہے۔ واذ لا غسل لا فائدۃ فی استیعابہ۔

دلیل سابع وعشرون ۔ تواترِ عملی ہے غسلِ رجلین پر کل اُمت کا۔ قال ابن تیمیۃ واصحابُ التواترُ العملیّ ای العمل بغسل الرجلین لیسوا باقلّ من ناقلی قراءۃ الجرّ۔

دلیل ثامن وعشرون ۔ وہ احادیث جن میں بطن الاقدام کے ترکِ غسل پر وعید کا ذکر ہے غسلِ رجلین پر دال ہیں۔ کیونکہ مسح تو ظہرِ قدم پر ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ رجلین کا اصل وظیفہ غسل ہی ہے جو ظہرِ قدم و بطنِ قدم دونوں کو شامل ہے۔ فروی الطبرانی بسند ضعیف عن ابی الہیثم قال رآنی رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتوضّأ فقال بطنَ القدم یا ابا الہیثم وروی احمد فی مسندہ بسند حسن عن الحارث بن جزء مرفوعًا ویل للاعقاب وبطونِ الاقدام من النار۔

دلیل تاسع وعشرون ۔ ابن قدامہ مغنی میں ترجیح غسل الرجلین بعد التعارض فی القرائتین کے بیان میں لکھتے ہیں ان الممسوح فی الرأس یشقّ غسلہ والرجلان بخلاف ذلک فہما اشبہ بالمغسولات وایضًا انّہما معرّضتان للخبث لکونہما توطأ بہما الارض ۔ انتہی۔

دلائلِ شیعہ شیعوں کے ادلّہ درحقیقت محض شبہات ہیں۔ ان میں سے بعض ادلّہ کا بیان گزر چکا۔ اور مزید چند ادلّہ کا ذکر یہ ہے :۔

دلیل اوّل ۔ بہاء عاملی شیعی مصنفِ خلاصۃ الحساب وتشریح الافلاک شرح الاربعین میں لکھتا ہے اے اہلِ سُنّت! تمہاری حدیثوں کی طرح ہمارے پاس بھی ان کے مقابلے میں حدیثیں ہیں قال ما استدللتم بہ من السُّنّۃ فھو معارض بمثلہ ۔ انتہٰی ۔

جواب ۔ اگر مراد مثلیّت فی الکثرۃ والقوّۃ ہو تو یہ دعویٰ غلط ہے کیونکہ اکثر صحابہؓ صرف غَسل ہی کی روایت کرتے ہیں وان اردتّ معنیً آخر فلا بحث لنا فیہ ۔

دلیل ثانی ۔ ہمارے ائمہ نے نبی علیہ السلام سے مسح الرجلین کی روایت کی ہے ۔

جواب ۔ روایتِ مسح صحیح نہیں ہے فلا یُعارض بما رواہ جمعٌ من الصحابۃ ۔ نیز وضوء امور متکررہ فی کل یوم میں سے ہے ۔ تو یہ ناممکن ہے کہ صرف تمہارے ائمہ نے مسح الرجلین کا مشاہدہ کیا اور دیگر صحابہ اس کا مشاہدہ نہ کر سکے ۔ پس کُل صحابہؓ کی روایاتِ غَسل کے مقابلے میں تمہارے ائمہ کی روایاتِ مسح معتمد نہیں ہو سکتیں ۔

دلیل ثالث ۔ روی الطحاوی عن رفاعۃ بن رافع انہ کان جالسًا عند رسولِ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال لا یصح صلوٰۃ احدٍ کم حتی یُسبغ الوضوءَ کما امرہ اللہ فیغسل وجھہ ویدیہ الی المرفقین ویمسح برأسہ ورجلیہ الی الکعبین ۔

جواب الکلام فیہ کالکلام فی الآیۃ ۔ یعنی رجلیہ کا عطف یدیہ یا وجھہ پر ہے ۔ نہ کہ رأسہ پر۔

دلیل رابع ۔ روی الطحاوی عن علیؓ انہ صلّی الظہر ثم قعد فی رحبۃٍ ثم اُتی بماءٍ فمسح وجھہ و یدیہ ومسح برأسہ ورجلیہ وشرب فضلۃ مائہ قائمًا ۔

جواب ۔ یہ حدیث تمہارے لیے مفید نہیں ہے کیونکہ اس میں ذکر مسح الوجہ والیدین بھی ہے ۔ جس کے تم قائل نہیں ہو ۔ معلوم ہوا کہ یہ حدیث محمول ہے وضوء علی الوضوء پر ۔ کما ھو مصرح فی روایۃ احمد عن عبد خیر عن علیؓ کما تقدّم

دلیل خامس ۔ روی الطحاوی عن عباد بن تمیم عن عمہ انّ النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم توضّأ و مسح علی القدمین وانّ عروۃ کان یفعل ذلک ۔

جواب ۔ یہاں پر مسح سے مراد غَسلِ خفیف ہے ۔ والمسح یستعمل لغۃً فی ذلک او ھو محمول علی الوضوء علی الوضوء ۔

دلیل سادس ۔ ابن عباسؓ سے مسح رجلین کی روایت بطریق مشہور منقول ہے نہ کہ غَسل رجلین کی روایت ۔ قال وما نقلتموہ عن ابن عباسؓ یکذّبہ ما اشتھر عنہ ونقلتم

فی کتبکم ان مذھبہ المسح۔

جواب۔ نفسِ شہرت ایسے موقعہ پر دلیل نہیں بن سکتی۔ وعلی التسلیم رجوعِ ابن عباسؓ عن المسح ثابت ہے۔ کما فی فتح الباری۔

دلیل سابع۔ ابن عربیؒ صوفی فتوحاتِ مکیہ میں لکھتے ہیں کہ آیت قولِ مسح رجلین کے لیے مؤید و مقوی ہے۔ خواہ قراءتِ خفض ہو خواہ قراءتِ نصب۔ کیونکہ بصورتِ نصب بھی ارجل ممسوح ہی ہوں گے۔ کیونکہ یہ واو واوِ مع ہے جس کا مابعد منصوب ہوتا ہے مثل استوی الماءُ والخشبۃَ۔ تو مراد یہاں معیت فی المسح ہے۔

جواب۔ واو ھذا کو واوِ مع شمار کرنا یعنی اسے واوِ مفعول معہ شمار کرنا درست نہیں ہے۔ بلکہ نصبِ ارجل مفیدِ غَسل ہے۔ کما صرح بہ الائمۃ ومع قطع النظر عن ذلک غسلھما ثابت بتواتر الصحابۃ عملاً وسنداً۔

فائدہ۔ حدیثِ باب ترمذی ویلٌ للاعقاب من النار سے وجوبِ غَسل اعقاب وارجل ثابت ہوتا ہے۔ کما تقدم فی دلائلنا۔ اور یہ ہماری اقوی دلیل ہے۔ اس پر بہاء عاملی شیعی نے اعتراض کیا ہے۔ قال فبعد التسلیم ھذا لا یدل علی امرہ علیہ السلام بغسل الاعقاب فلعلہ کان لنجاستھا فان اعراب الحجاز اعقابھم بمشیھم حفاۃً کانت تتنجس کثیراً وقلما تخلو عن نجاسۃ الدم وغیرہ وقد اشتھر عنھم انھم کانوا یبولون علی اعقابھم ویزعمون ان البول علاجٌ لھم انتھی بحاصلہ۔

جواب۔ کوئی نص ایسی نہیں ہے۔ جو اس بات پر دلالت کرے کہ نبی علیہ السلام کا یہ قول نجاستِ اعقاب کی وجہ سے تھا۔ اور بغیر نص ایسی باتیں قبول نہیں ہوسکتیں بلکہ بعض روایات میں تصریح ہے کہ اس وعید کا سبب یُبسِ اعقاب تھا نہ کہ نجاستِ اعقاب۔ کما یُعلم ذلک من ادلتنا المتقدمۃ۔

ھذا واللہ اعلم بالصواب

باب ماجاءَ فی الوضوءِ مرۃً مرۃً

بابِ ھذا میں چند مسائل ہیں۔ ان کی تفصیل یہ ہے:۔

وکیع عن سفیان ح وثنا محمد بن بشار قال ثنا یحیی بن سعید قال ثنا سفیان عن زید بن اسلم عن عطاء بن یسار عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ مرۃ مرۃ وفی الباب عن عمر وجابر وبریدۃ وابی رافع وابن الفاکہ

مسألہ اُولیٰ ۔ غسلِ اعضاء وضوء میں بلحاظِ کمیّتِ غسلات سات احتمالاتِ عقلیہ ہیں ۔
(۱) توحّد فی الغسلات مطلقاً (۲) تثنیہ فی الکلّ (۳) تثلیث فی الکلّ (۴) مرّۃً فی البعض ومرّتین فی البعض وتثلیث فی البعض ۔ یعنی تینوں طریقے وضوء واحد میں جمع ہوں (۵) مرّتین فی البعض وتثلیث فی البعض ۔
ان پانچ صُور کے لیے ترمذی نے الگ الگ باب قائم کیے ہیں ۔ بابِ اوّل میں حدیث ابن عباسؓ وحدیث عمرؓ ہیں ۔ جن میں مرّۃً مرّۃً کی تصریح ہے ۔ بابِ ثانی میں حدیث ابی ہریرہؓ ہے ۔ وفیہ انّہ توضّأ مرّتین مرّتین ۔ بابِ ثالث میں حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے وفیہ توضّأ ثلاثاً ثلاثاً ۔ بابِ رابع میں حدیث جابر رضی اللہ عنہ ہے جس میں صورتِ رابعہ کا ذکر ہے ۔ بابِ خامس میں حدیث عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ ہے جو صورتِ خامسہ پر مشتمل ہے ۔
آگے چھٹی اور ساتویں صورتوں کا ذکر ہے ۔ یعنی (۶) مرّۃً فی البعض ومرّتین فی البعض (۷) مرّۃً فی البعض وتثلیث فی البعض ۔ یہ دو صورتیں ترمذی نے ذکر نہیں کیں ۔ احالۃً علی الاذہان وقیاساً للمتروک علی المذکور ۔
باتفاقِ ائمہ تثلیثِ غسلات مسنون ہے ۔ اور باقی کیفیات محمول ہیں (۱) بیانِ جواز پر (۲) یا قلّتِ زمن پر (۳) یا ضیقِ وقت پر (۴) یا قلّتِ ماء پر ۔ بعض روایات میں تصریح ہے قلّتِ ماء کی ۔ ابوداؤد ونسائی کی ایک روایت میں تصریح ہے ۔ کہ پانی بقدر ثُلُثَی مُدّ تھا ۔
اور اس بات پر بھی سب کا اتفاق ہے ۔ کہ زیادت علی الثلاث مکروہ ہے ۔ لما روی احمد والنسائی عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدّہ قال جاء اعرابیؓ الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسألہ الوضوء فأراہ الوضوء ثلاثاً وقال ھذا الوضوء فمن زاد علی ھذا فقد أساء وتعدّی وظلم ۔ صحّحہ ابن خزیمۃ وابن حجر ۔ وفی روایۃ من زاد علی ھذا او نقص فقد ظلم ۔ وروی احمد عن ابن عمر عن النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم من توضّأ واحدۃً فتلك صفۃ الوضوء التی لا بدّ منہا ومن توضّأ ثنتین فلہ کفلان ومن توضّأ

قال ابوعیسی حدیث ابن عباس احسن شیٔ فی ھذا الباب واصح وروی رشدین بن سعد وغیرہ ھذا الحدیث عن الضحاک بن شرحبیل عن زید بن اسلم عن ابیہ عن

ثلاثًا ثلاثًا فذلک وُضوئی وُوضوء الانبیاء من قبلی۔ کذا ذکرالمنذری وغیرہ۔

فائدہ مُہمّہ شریفہ حدیث مذکور الصدر سے معلوم ہوا۔ کہ نقصان بھی مثل زیادت موجب ظلم وتعدّی ہے حیث قال فمن زاد علیٰ ھذا او نقص فقد تعدّیٰ وظَلَمَ۔ حالانکہ یہ مشکل ہے۔ کیونکہ احادیث ابواب مذکورہ میں خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے وضوء مرّۃً ومرّتین ثابت ہے۔

اِس اشکال کے علماء نے متعدد جوابات دیے ہیں۔ ان کی تفصیل یہ ہے:۔

جوابِ اوّل۔ اصل حدیث میں صرف لفظ "زادَ" ہے اور زیادتِ لفظ "نقص" راوی کا وہم ہے وھو ابوعوانۃ الراوی عن موسیٰ بن ابی عائشۃ عن عمرو بن شعیب۔ وابوعوانۃ وإن کان ثقۃً فإنّ الوھم لا یسلم منہ بشرٌ ویؤیّد ذلک أنّ فی روایۃ ابن ماجہ والنسائی واحمد من زاد علیٰ ھذا فقد اساء وتعدّیٰ وظَلَمَ۔ اِس روایت میں لفظ "نقص" مذکور نہیں ہے۔

جوابِ ثانی۔ بیہقیؒ فرماتے ہیں المراد من النّقص نقص الوضوء بان لم یَستوعِبہ۔ یعنی نقصان فی المرّات مراد نہیں ہے بلکہ نقصان فی المحلّ المغسول مراد ہے۔

جوابِ ثالث۔ نقص سے مراد نقص فی اعضاء الوضوء ہے۔ کہ کسی عضو کا غُسل بالکلیّہ ترک کردے اور زیادت سے زیادتِ عضو مراد ہے۔ یعنی ایسے عضو کا غُسل کرے اعتقادِ سُنّیتِ غُسل کے ساتھ جس کا غُسل شرعًا مسنون نہ ہو۔ ذکرہ الشیخ ولیّ الدین العراقی فی شرح ابی داؤد واختارہ السیوطیؒ۔

جوابِ رابع۔ ھدایہ وبدائع سے معلوم ہوتا ہے کہ زیادت ونقصان فی نفسِ الفعل مراد نہیں ہے۔ حتّیٰ یرد ما ورد بل ھو محمول علی عدم رؤیتہا سُنّۃً۔ تو بصورتِ انکارِ سُنّیت التثلیث جس طرح زیادت علی التثلیث تعدّی وظلم ہے اسی طرح نقص من الثلاث بھی تعدّی وظلم ہے۔ یہ جواب بظاہر اسلم ومحکم معلوم ہوتا ہے لیکن بہت سے مشائخ اس کے خلاف ہیں۔ کما حکی العینیؒ عن المشایخ انہ محمولٌ علیٰ نفس الفعل وان لم یکن ثمّۃ اِعتقادٌ فانّ الزیادۃ علی الثلاثۃ

عمر بن الخطاب ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ مرۃ مرۃ ولیس ھذا بشئ و
الصحیح ما روی ابن عجلان وھشام بن سعد وسفیان الثوری وعبد العزیز بن محمد

لا تقع طہارۃ ولا یصیر الماء بہا مستعملاً۔ انتہیٰ۔

جواب خامس۔ بعض علماء نے لکھا ہے کہ زیادت ونقصان فی القدر المحدود شرعاً مراد ہے۔ مثلاً غسل ید الی المرفق شرعاً محدود ہے۔ پس حدِ شرعی سے زیادت ونقصان تعدّی وظلم ہے۔ ومقتضیٰ ھذا الجواب ان غسل ما فوق المرفق والکعب اثم۔ اس جواب پر غُرّہ وتحجیل کا اشکال وارد ہوتا ہے۔ کیونکہ اس جواب سے غُرّہ وتحجیل کے استحباب کی نفی ہوتی ہے۔ حالانکہ یہ دونوں مستحب ہیں۔ لثبوت اطالۃ الغرّۃ والتحجیل فی روایۃ ابی ھریرۃؓ۔

ابن بطالؒ نے شرح بخاری میں اس جواب کا ذکر کیا ہے۔ پھر ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے عمل و قول سے چونکہ غُرّہ وتحجیل کا استحباب ثابت ہوتا ہے۔ اس لیے ابوہریرہؓ کی تردید کرتے ہوئے ابن بطالؒ لکھتے ہیں۔ ھٰذا الذی قالہ ابو ھریرۃؓ لم یُتابع علیہ والمسلمون مجمعون علیٰ ان الوضوء لا یتعدّٰی ما حدّ اللہ ورسولہ ولم یتجاوز النبی صلی اللہ علیہ وسلم مواضع الوضوء انتہیٰ۔ کتاب بنایہ میں "حافظ عینیؒ" نے ابن بطال کا رد کرتے ہوئے لکھا ہے ھٰذا ترک الادب فی حقّ الصحابیؓ وھو لم یفعل الّا ما اخذہ من النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم۔ ودعوی الاجماع لا تُقبل مع خلاف ابی ھریرۃؓ والشافعیؒ واصحابہ حیث قالوا باستحباب غَسل ما فوق المِرفقَین والکعبَین۔ انتہی۔

جوابِ سادس۔ مراد یہ ہے کہ پانچ نمازوں اور وتر پر زیادت ونقصان منع ہے۔ فمعناہ من زاد علی الصلوات الخمس والوتر او نقص فقد تعدّٰی۔ کذا قیل۔ قال العینیؒ ھو بعید۔

جواب سابع۔ عینیؒ شرح ھدایہ میں ایک اور جواب نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔ معناہ مَن زاد علی الماء بقدر المُدّ فی الوضوء وبقدر الصاع فی الغُسل او نقَص من ذٰلک فقد تعدّٰی وظلَمَ۔ انتہیٰ۔ یہ جواب بھی بعید ہے۔ کیونکہ مُدّ وصاع سے کمی وبیشی موجبِ اثم نہیں ہے۔

جواب ثامن۔ مَعناہ تعدّٰی بترک السُنّۃ والتأدُّب بآداب الشرع وظلَمَ نفسہ بما نقَص من الثواب۔ حاصل یہ ہے کہ مراد نقصان وزیادت باعتبار مرّاتِ غَسلات ہے اور

عن زید بن اسلم عن عطاء بن یسار عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم

ظلم میں اشارہ ہے نقصانِ ثواب کی طرف۔ اور بلا ریب ترکِ سنّت یعنی ترکِ تثلیث خواہ بالزیادۃ ہو خواہ بالنقصان ہو موجب نقصانِ ثواب ہے۔

جوابِ تاسع ۔ اعلم انّ ھٰذہ الاجوبۃ الآتیۃ ای من الجواب التاسع الی آخر الاجوبۃ القادمۃ (وھی خمسۃ اجوبۃ) من عند نفسی اَلھمنیھا ربّی وللہ الحمد والمنّۃ۔

جوابِ تاسع کی تفصیل یہ ہے کہ عبارت من زاد اونقص مبنی بر محاورہ ہے۔ اصل مقصود صرف مَن زاد ہی ہے۔ پس حدیثِ ھٰذا میں اگرچہ زیادت ونقصان دونوں کا ذکر ہے۔ لیکن مراد صرف زیادت ہے۔ اور ذکرِ نقصان بالتبع ہے باعتبار محاورہ۔ فلا اشکال۔

لغتِ عرب اور اسی طرح ہر زبان میں تقریبًا یہ محاورہ معروف ہے کہ ذکر تو نقصان و زیادت دونوں کا کیا جاتا ہے اگرچہ ان میں سے مراد ایک ہی ہو۔ اردو زبان کا محاورہ ہے۔ دُکاندار کو سودا دیتے اور تولتے وقت کہا جاتا ہے کہ ناپ تول میں کمی بیشی نہ کرنا۔ اور مراد صرف کمی ہوتی ہے۔ کیونکہ سودا دیتے وقت دکاندار کم تولنے ہی سے گنہگار ہوتا ہے نہ کہ زیادہ تولنے سے۔ بلکہ ایسے موقعہ پر زیادہ تولنا اور زیادہ دینا موجبِ ثواب ہے۔ کما ورد فی الحدیث المرفوع زِن و زِدْ۔

اسی طرح یہ محاورہ جب دکاندار سے ایسے موقعہ پر کہا جائے جب کہ وہ کسی چیز کو ناپتے یا تولتے ہوئے غیر سے وصول اور خرید کر رہا ہو تو کہنے والے کا مطلب صرف بیشی سے یعنی زیادت سے منع کرنا ہوتا ہے کیونکہ کسی سے اپنا حق وصول کرتے وقت بہ خوشی و رضا کم تولنا اور کم وصول کرنا گناہ نہیں ہے۔ گناہ دھوکے سے زیادہ تولنا اور زیادہ وصول کرنا ہی ہے۔ پس عمومًا ان دو لفظوں میں سے مقصود ایک لفظ ہی ہوتا ہے۔ لیکن بطور محاورہ دونوں کا ذکر یکجا کیا جاتا ہے۔

ومن ھذا الباب عندی الحدیث المعروف للاعرابی۔ لا ازید علی ھذا ولا انقص فالمراد "لا انقص"۔ وامّا لفظ (لا ازید) فذُکر تبعًا فقط علیٰ وِفق المحاورۃ۔

جوابِ عاشر۔ اقول ومن اللہ التوفیق۔ حدیثِ ھٰذا میں حرف۔ اَوْ۔ شک من الراوی پر دال ہے۔ یہ حرف۔ اَوْ۔ تردید من جانب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں ہے۔ حاصلِ کلام یہ ہے۔ کہ راوی کو ان دو لفظوں میں شک ہے۔ پس روایتِ لفظ۔ زاد۔ کو کئی وجوہ سے ترجیح ہے۔

جواب حادی عشر - اقول وعلی اللہ التکلان۔ حدیثِ ھٰذا ہیں نقصان سے مراد قلّتِ مرّاتِ غُسل نہیں۔ تاکہ مذکورہ صدرِ اعتراض واقع ہوجائے۔ بلکہ اس سے مراد فساد ہے۔ اور فساد ایک عام لفظ ہے۔ جو زیادت کو بھی شامل ہے اور دیگر وجوہ فساد کو بھی شامل ہے۔ پس یہ ذکرِ تعمیم بعد التخصیص ہے۔ ای فمن زادکمًّا او نقص ای اوقع الفساد من وجہٍ آخر الخ۔ یہ نہایت لطیف جواب وتوجیہ ہے۔ بنابریں مذکورہ صدرِ اشکال دفع ہوجاتا ہے۔

جواب ثانی عشر - اقول واللہ الملھم للصواب۔ غَسلِ اعضاء وضوء ہیں نقصان من المرّات الثلاث بھی موجبِ تعدّی وظلم ہے جب کہ یہ عادت بن جائے۔ اور یہاں مراد اعتیادِ نقصان ہے فاندفع الاشکال۔

جواب ثالث عشر - اقول وعلی اللہ التکلان۔ وضوء کے ہر عُضو کا غَسل تین تین مرتبہ سنّت ہے۔ اور یہ سُننِ مؤکّدہ میں سے ہے۔ اور متعدّد فقہاءِ حنفیہ نے تصریح کی ہے کہ سنّتِ مؤکّدہ کا ترک مکروہ تحریمی ہے۔ اور موجبِ اساءت واثم ہے۔

کتاب شامی میں ہے ج ۱ ص ۷۶۔ والسُّنّۃُ نوعان سنّۃُ الھدیٰ وترکھا یوجبُ إساءۃً وکراھیۃً کالجماعۃ والاذان والإقامۃ ونحوھا۔ انتہٰی۔ نیز کتاب شامی کے اسی صفحہ میں ہے بخلاف سنّۃِ الھدیٰ وھی السُّنن المؤکّدۃ القریبۃ من الواجب التی یُضلّل تارکھا لأنّ ترکھا استخفافٌ بالدّین۔ نیز علّامہ شامیؒ چند سطروں کے بعد لکھتے ہیں انّ تثلیث غَسل الیدَین فی الوضوء ورفعھما للتحریمۃ من السُّنن المؤکّدۃ۔ انتہٰی بتصرّفٍ قلیلٍ۔

شامی کی عباراتِ مذکورہ بطورِ تمہید ذکر کی گئیں۔ بعد ازیں تمہید میں کہتا ہوں کہ غَسلِ اعضائے وضوء میں تثلیث سے کمی کرنا زیادتی کی طرح تعدّی وظلم ہے۔ اور اُس کے ظلم وتعدّی ہونے میں شک واشکال نہیں ہے۔ کیونکہ غَسلِ اعضائے وضوء میں تثلیث سنّتِ مؤکّدہ ہے۔ مذکورہ صدر عبارتِ علّامہ شامی میں اس کی سنّتِ مؤکّدہ ہونے کی تصریح ہے۔ دیگر فقہاء نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔ اور سنّتِ مؤکدہ کا بلاعذر ترک حسبِ تصریح علّامہ شامی رحمہ اللہ باعثِ اساءت وباعثِ اثم وموجبِ تضلیل ہے۔

نیز یہ مکروہ تحریمی ہے اور استخفاف بالدّین ہے۔ اور یہی اثم وضلالت وکراہت واستخفاف بالدین یقیناً تعدّی وظلم ہے۔ خصوصًا جب کہ ترکِ تثلیث مکرّر ہو۔ بہرحال مذکورہ صدر

باب ماجاء فی الوضوء مرتین مرتین **حدثنا** ابوکریب ومحمد بن رافع قالا نا زید بن حباب عن عبد الرحمٰن بن ثابت بن ثوبان قال حدثنی عبد اللہ بن الفضل عن عبد الرحمٰن بن ہرمز الاعرج عن ابی ہریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم

تمہید میں غور کرنے کے بعد حدیثِ سابق میں کوئی اشکال و اعتراض باقی نہیں رہتا۔
سوال۔ پھر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ترکِ تثلیث پر کیوں عمل فرمایا؟
جواب۔ اس سوال کا جواب اوّلاً یہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے کسی عذر کی وجہ سے ایسا کیا۔ مثلاً پانی کم تھا یا کسی کام کے پیشِ نظر جلدی تھی۔ اسی طرح اور کئی اعذار ہوسکتے ہیں۔ بعض روایات میں تصریح ہے کہ پانی کم تھا۔ ثانیاً تعلیماً للاُمّۃ باذن اللہ وبامر اللہ تعالیٰ ایسا کیا۔ اور تعلیمِ اُمّت آپؐ پر لازم تھی۔ اللہ تعالیٰ کا امر و حکم تھا۔ لہٰذا نبی علیہ الصّلاۃ والسّلام کے لیے یہ ترکِ تثلیث جائز تھا بلکہ مأمور بہ تھا۔ ھٰذا ما خطر بالبال واللہ تعالیٰ اعلم بحقیقۃ الحال۔

باب ماجاء فی الوضوء مرّتین مرّتین

مصنّفؒ نے بابِ ھٰذا میں حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں اوّلاً فرمایا حسنٌ غریبٌ۔ پھر غریب ہونے کا سبب یہ ذکر کیا کہ یہ حدیث صرف عبد الرحمٰن بن ثابت بن ثوبان عن ابن الفضل کے طریقے سے مروی ہے۔
غریب اُس حدیث کو کہا جاتا ہے۔ جو بطریقہ واحدہ مروی و منقول ہو۔ اِس کلام سے معلوم ہوا کہ حدیث حسن و غریب جمع ہوسکتی ہیں۔ آخر میں مصنفؒ نے فرمایا وہٰذا اسنادٌ حسنٌ صحیحٌ۔ اس عبارت سے واضح ہوا کہ غریب و صحیح و حسن تینوں اقسامِ حدیث جمع ہوسکتی ہیں۔ حدیث باعتبار عددِ رُواۃ دو قسم پر ہے۔ متواتر و خبرِ آحاد۔ پھر خبرِ آحاد کی تین قسمیں ہیں۔ مشہور[1]۔ عزیز[2]۔ غریب[3]۔
کتبِ اصول حدیث میں ہے وخبرُ الآحاد اِن کانت رُواتُہ فی کلّ طبقۃٍ ثلاثۃً فاکثر یُسمّٰی مشہوراً وان کانت رُواتُہ فی بعض الطبقات اثنین ولم تنقص فی سائرھا عن ذلک یُسمّٰی عزیزاً وان انفرد بہ فی بعض الطبقات اَو کلّھا راوٍ واحدٌ یسمّٰی غریبًا۔ والمشہور عندھم انّہ لا یُشترط فی المشہور والعزیز التعدّدُ فی الطبقۃ الاُولٰی فیسمّون الحدیث مشہوراً اذا رَواہ فی کلّ طبقۃ ثلثۃٌ فاکثر وان کان مَن رواہ من الصحابۃ اقلّ

توضأ مرتين مرتين **قال** ابو عيسٰی هذا حديث حسن غريب لانعرفه الا من حديث ابن ثوبان عن عبد الله بن الفضل وهذا اسناد حسن صحيح وفی الباب عن جابر وقد روی

من ثلثة ويسمّون الحديث عزيزاً اذا رواه فی بعض الطبقات اثنان ولم تنقص رواته فی سائرها عن ذلك وان كان الراوی له من الصحابة واحداً فقط ۔

والغريب اِن كانت الغرابة فيه فی اصل السند يسمٰی الفرد المطلق ويقال له ايضاً الغريب المطلق واِن كانت الغرابة فيه فی غير اصل السند يسمّٰی الفرد النسبیّ ويقال له ايضاً الغريب النسبیّ والمراد باصل السند اوّله وقد عرفت آنفاً انّ الغريب ما ينفرد بروايته شخص فی ایّ موضع كان مِن مواضع السند وانّ انفراد الصحابی فقط بالحديث لايوجب الحكم له بالغرابة ۔

قال العلامة الجزائری فی كتابه توجيه النظر فان قيل انّ الترمذی قد صرّح بان شرط الحسن ان يُروٰی من غير وجهٍ فكيف يقول فی بعض الاحاديث حَسَن غريبٌ لانعرفه الّا من هذا الوجه ۔

يقال انّ الترمذی لم يُعرّف الحسنَ مطلقاً وانما عرّف نوعاً خاصّاً منه وهو مايقول فيه حَسَن من غير صفة اُخرٰی وذلك انه يقول فی بعض الاحاديث حَسَنٌ وفی بعضها صحيحٌ وفی بعضها غريبٌ وفی بعضها حسنٌ صحيحٌ وفی بعضها حسنٌ غريبٌ وفی بعضها صحيحٌ غريبٌ وفی بعضها حسنٌ صحيحٌ غريبٌ وتعريفه انّما وقع علی مايقول فيه حَسَنٌ فقط وبدل علی ذلك ماقاله فی آخر كتابه " وماقلنا فی كتابنا حديثٌ حَسَن فانّما اردنا به حسنٌ اسناده عندنا فكلّ حديثٍ يروٰی لايكون راويه متّهماً بكذبٍ و يُروٰی من غير وجهٍ نحو ذلك ولايكون شاذّاً فهو عندنا حديثٌ حسنٌ فعُرِف بهذا انّه انّما عرّف مايقول فيه حَسَن فقط وامّا مايقول فيه حسنٌ صحيحٌ اوحسنٌ غريبٌ اوحَسَنٌ صحيحٌ غريبٌ فلم يُعَرِّفه كمالم يُعرِّف مايقول فيه صحيحٌ اوغريبٌ وكأنّه ترك ذلك لشهرته عند اهل الفنّ واقتصر علی تعريف مايقول فيه حسن فقط اِمّا لخفائه واِمّا لانّه اصطلاح له جديدٌ لم يكن من قبل فوجب تعريفه من قبله ليعرف ما اراد به اھ ۔

عن ابی ہریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ ثلثا ثلثا **باب** ماجاء فی الوضوء ثلثا ثلثا **حدثنا** محمد بن بشار نا عبد الرحمٰن بن مھدی عن سفیان عن ابی اسحٰق عن ابی حیۃ عن علی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ ثلثا ثلثا وفی الباب عن عثمان والربیع

قال الزرکشیؒ بعد الکلام علی قول الترمذی فی بعض الاحادیث "حسن صحیح" واعلم ان ھٰذا السؤال یرد بعینہ فی قول الترمذی ھٰذا حدیثٌ حسنٌ غریبٌ لانّ من شرط الحسن اَن یکون معروفًا من غیرِ وجہٍ والغریبُ ما انفرد بہ احدُ رُواتہ وبینھما تنافٍ۔

قال وجوابہ انّ الغریب یُطلق علی اَقسامٍ غریبٌ من جھۃ المتن وغریبٌ من جھۃ الاسناد والمراد ھنا الثانی دون الاوّل لانّ ھذا الغریب معروف عن جماعۃ من الصحابۃ لکن تفرّد بعضُھم بروایتہ عن صحابیّ فبحسب المتن حسن وبحسب الاسناد غریب لانّہ لم یروِہ من تلک الجماعۃ اِلّا واحدٌ ولا منافاۃ بین الغریب بھذا المعنیٰ وبین الحسن بخلاف سائر الغرائب فانّھا تنافی الحسن۔ انتھٰی۔

باب ماجاء فی الوضوء ثلاثًا ثلاثًا

حدیثِ ھٰذا میں غَسلِ اعضاءِ وضوء ثلاثًا ثلاثًا کا ذکر ہے۔ مسحِ رأس اس سے مستثنیٰ ہے۔ مسحِ رأس میں عند الاحناف تثلیث مسنون نہیں ہے کما مضیٰ البحثُ علیہ مُفصّلًا لما رُوی اَنّ عبد اللہ بن زیدؓ وصف وضوءَ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ومسح برأسہ مرّۃً واحدۃً متفقٌ علیہ وروی عن علیؓ انّہ توضّأ ومسح برأسہ مرۃً واحدۃً وقال ھٰذا وضوءُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مَن اَحبّ اِن ینظر الیٰ طھورِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلینظُر الیٰ ھٰذا۔

غَسلِ اعضاءِ وضوء میں تثلیث پر زیادتی جمہور کے نزدیک درست نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام من زاد علیٰ ھذا او نقص فقد اَساء وتعدّٰی کما تقدّم البحثُ علیہ۔ البتہ ثلاث غسلات سے یعنی تین بار دھونے سے کمی جائز ہے خصوصًا عند الضرورۃ۔

قال الحافظؒ من الغرائب ما حکاہ الشیخ ابوحامد الاسفرائینیؒ عن بعض العلماء انہ

وابن عمرؓ وعائشةؓ وابی امامةؓ وابی رافعؓ وعبد الله بن عمروؓ ومعاویةؓ وابی هریرةؓ وجابرؓ و عبد الله بن زیدؓ وابی ذرؓ **قال** ابو عیسٰی حدیث علیٍّ احسن شیٔ فی هذا الباب واصح والعمل علیٰ هذا عند عامة اهل العلم ان الوضوء یجزئ مرة مرة ومرتین افضل وافضله ثلث ولیس بعده شیٔ وقال ابن المبارك لا آمن اذا زاد فی الوضوء علی الثلث ان یاثم وقال احمد واسحٰق لا یزید علی الثلاث الا رجل مبتلیً۔

ای بالجنون ۱۲ ق

لا یجوز النقص من الثلاث وهو محجوج بالاجماع واَمّا قولُ مالكٍ فی المدوّنة لا اُحِبّ الواحدةَ اِلّا من العالم فلیس فیه ایجابُ زیادة علیها واخرج ابنُ ابی شیبة عن ابن مسعودؓ قال لیس بعد الثلاث شیٔ وقال احمد واسحٰق وغیرهما لا تجوز الزیادة علی الثلاث وقال ابنُ المبارکؒ لا آمن ان یأثم وقال الشافعیؒ لا اُحبّ اَن یزید المتوضِئ علی ثلاث فان زاد لم اکرهه ای لم اُحرِّمه لانّ قوله لا اُحبّ یقتضِی الکراهةَ و الاصحّ عند الشافعیّة انه مکروهٌ کراهةَ تنزیهٍ وحکی الدارمی عن قوم ان الزیادة علی الثلاث تُبطِل الوضوء کالزیادة فی الصلاة وهو قیاس فاسد انتهی بحذف۔

قال الحافظ العینیؒ ثم اعلم ان الثلاث سنة والواحدةُ تُجزئ وقال اصحابُنا الاُولٰی فرض والثانیةُ مستحبّةٌ والثالثةُ سنةٌ وقیل الاولی فرض والثانیة سنة والثالثة اکمال السنة وقیل الثانیة والثالثة سنة وقیل الثانیة سنة والثالثة نفل وقیل عکسه وعن ابی بکر الاسکاف ان الثلاث تقع فرضًا کما اذا طال الرکوع و السجود آه

بہرحال زیادۃِ غسلات علی الثلاث عند الجمہور مُوجِب اِثم ہے۔ کما صرّح بہ ابنُ المبارک۔ پس زیادت علی الثلاث نہ مُوسوِس کے لیے درست ہے اور نہ غیر مُوسوِس کے لیے۔ کلامِ ترمذی میں رجلٌ مبتلیً سے رجل مجنون مراد ہے۔ یعنی زیادۃ علی الثلاث رجل مجنون کا کام ہے۔ عاقل شخص ایسی غلطیوں کے ارتکاب کی جرأت نہیں کرسکتا۔

اور ممکن ہے کہ رجل مبتلیً سے مراد مُوسوِس ہو۔ یعنی زیادۃ علی الثلاث مُوسوِس کا کام ہے۔ اور موسوس کا عمل شرعًا غیر معتبر ہے۔ کیونکہ مُوسوِس عمومًا طہارت کے بارے میں شرعی حدود سے تجاوز کرتا ہے۔ اور امورِ ممنوعہ کا ارتکاب کرتا ہے۔ لہٰذا کامل مسلمان کے لیے لازم ہے کہ وہ اِتباعِ

باب ماجاء فی الوضوء مرۃ ومرتین وثلثا **حدثنا** اسمعیل بن موسی الفزاری نا شریك عن ثابت بن ابی صفیۃ قال قلت لابی جعفر (ھو محمد الباقر) حدثك (ای احدثك) جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ مرۃ مرۃ ومرتین مرتین وثلاثا ثلاثا قال نعم **قال** ابوعیسی وروی وکیع ھذا الحدیث عن ثابت بن ابی صفیۃ قال قلت لابی جعفر حدثك جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ مرۃ مرۃ قال نعم حدثنا بذلك ھناد وقتیبۃ قالا ثنا

سُنّت کرتے ہوئے زیادتِ غسلات سے اجتناب کرے۔

باب ماجاء فی الوضوء مرۃً ومرتین وثلاثًا

حدیثِ بابِ ھٰذا سے معلوم ہوا کہ اعضاءِ وضوء کے عددِ غسلات میں موافقت ضروری نہیں ہے۔ بلکہ یہ جائز وثابت ہے کہ بعض اعضاءِ وضوء کو ایک بار دھویا جائے اور بعض اعضاء کو دو بار اور بعض اعضاء کو تین بار دھویا جائے۔ مقصود یہ ہے کہ اِس سلسلے میں دینِ اسلام میں وُسعت ہے۔ نبی علیہ السلام سے اِس معاملے میں مختلف طریقے تیسیرًا علی الامّۃ منقول اور ثابت ہیں۔

حدیثِ بابِ ھذا کے مطلب میں دو احتمال ہیں۔

۱۔ اوّل یہ کہ ایک وقت میں اور ایک وضوء میں نبی علیہ السلام نے اعضاءِ وضوء کے غَسل میں تینوں طریقوں پر عمل فرمایا تعلیمًا للامّۃ وتیسیرًا علیہم۔ فقولہ انہ علیہ السلام توضّأ مرّۃً مرّۃً ومرّتین مرّتین وثلاثًا ثلاثًا معناہ انہ علیہ السلام عمل فی الوضوء الواحد بھذا فغسل بعض الاعضاء مرّۃً وغسل بعض الاعضاء فی نفس ھذا الوضوء مرّتین وبعضھا ثلاثًا۔ بہ ظاہر یہ مطلب بابِ ھذا کے انعقاد کے موافق ہے۔ کیونکہ سیاق وسباق سے بہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ بابِ ھذا کے انعقاد سے اسی مطلب کا بیان مقصود ہے۔ جو کہ جدیدِ شق ہے۔

۲۔ احتمالِ دوم۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ اِس حدیث میں مختلف اوقات ومختلف وضوءات کے تین احوال کا بیان ہے۔ یعنی نبی علیہ السلام بعض اوقات میں وضوء کے جملہ اعضاء کو ایک ایک بار دھویا کرتے تھے۔ اور بعض دیگر اوقات میں جملہ اعضاءِ وضوء کو دو دو مرتبہ دھویا کرتے تھے۔ اور بعض دیگر اوقات میں جملہ اعضاءِ وضوء کو تین تین مرتبہ دھویا کرتے تھے۔

وضيع عن ثابت وهذا اصح من حديث شريك لانه قد روى من غير وجه هذا عن ثابت نحو رواية وكيع وشريك كثير الغلط وثابت بن ابى صفية هو ابوحمزة الثمالى
ہو کوفی ضعیف رافضی ۱۲ مرقاۃ

اِس مطلب اور اس احتمال کے پیشِ نظر بابِ ھذا میں کسی جدید شق کا بیان نہیں ہے۔ بلکہ اس میں سابقہ تین ابواب میں مذکور تین شقوق کا بطور تاکید کے اجتماعی بیان ہے۔ وانت تدری انّ التاسیس اَولیٰ من التاکید۔

فائدہ ۔ امام ترمذی رحمہ اللہ آگے۔ قال ابو عیسیٰ وروی وکیع الخ سے سند و متن کے بارے میں ایک نکتہ مُہمّہ ذکر کر رہے ہیں۔ حاصل یہ ہے۔ کہ اس جگہ امام ترمذیؒ کے تین شیوخ ہیں۔ اوّل اسماعیل بن موسیٰ الفزاریؒ۔ ان کی سند اوّلِ بابِ ھذا میں مذکور ہے۔ اسماعیل بن موسیٰؒ کے شیخ شریکؒ ہیں۔ ھٰکذا اسماعیل عن شریک عن ثابت بن ابی صفیۃ۔ شیخ دوّم وسوّم ہیں ہنادؒ وقتیبہؒ۔ ان دونوں کے شیخ وکیع ہیں۔ ھٰکذا۔ ھناد وقتیبۃ عن وکیع عن ثابت بن ابی صفیۃ۔ پس یہ دو سندیں ہیں۔ سندِ اوّل کا مدار شریک ہیں اور سندِ ثانی کا مدار وکیعؒ ہیں۔ دونوں سندوں کا متن جدا جدا ہے۔ سندِ شریکؒ کا متن عن جابرؓ یوں ہے ان النبی علیہ السلام توضأ مرّۃً مرّۃً ومرّتین مرّتین وثلاثًا ثلاثًا۔ اور سندِ وکیعؒ کا متن عن جابرؓ یوں ہے (قال قلتُ لابی جعفر حدّثک جابرؓ) انّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضّأ مرّۃً مرّۃً ؟ قال نعم۔

متنِ اوّل میں وضوء کے تین احوال کا اور متنِ ثانی میں وضوء کے ایک حال کا ذکر ہے۔ امام ترمذیؒ نے سندِ ثانی یعنی سندِ وکیعؒ کو ترجیح دی ہے سندِ اول پر۔ کیونکہ سندِ اول میں راوی شریک ضعیف وکثیر الغلط ہیں۔

سوال ۔ جب سندِ اوّل و متنِ اوّل ضعیف ہیں۔ تو ترمذیؒ نے ان کے مطابق ترجمۃ الباب کیوں منعقد کیا؟ اور باب کی ابتداء میں متنِ ثانی کی بجائے متنِ اوّل کا ذکر کیوں کیا؟

جواب ۔ متنِ ثانی میں کسی نئے احتمال وشقّ کا ذکر نہیں اور متنِ اوّل میں سابقہ تین ابواب میں مذکور احتمالاتِ ثلاثہ کے علاوہ ایک نئے احتمال کا ذکر ہے۔ یعنی احتمالِ رابع پر مشتمل ہے۔ اس لیے مصنّف نے متنِ اوّل کو اصلِ باب واساسِ باب قرار دیا۔

باب فیمن توضّأ بعض وضوئه مرّتین وبعضه ثلاثا **حدثنا** ابن ابی عمر ثنا سفیان بن عیینة عن عمرو بن یحیی عن ابیه عن عبد الله بن زید ان النبی صلی الله علیه وسلم توضأ فغسل وجهه ثلاثا وغسل یدیه مرّتین مرّتین ومسح برأسه وغسل رجلیه **قال** ابو عیسی هذا حدیث حسن صحیح وقد ذکر فی غیر حدیث ان النبی صلی الله علیه وسلم توضأ بعض وضوءه مرّة وبعضه ثلاثا وقد رخص بعض اهل العلم فی ذلک لم یروا بأسا ان یتوضأ الرجل بعض وضوئه ثلثا وبعضه مرّتین او مرّةً وبعضه ثلاثا **باب** فی وضوء النبی صلی الله علیه وسلم کیف کان

باب فیمن توضّأ بعض وضوئه مرّتین وبعضه ثلاثًا

بابِ هٰذا کے انعقاد سے مقصود بیانِ احتمالِ خامس ہے۔ ای غَسلِ بعض الاعضاء مرّتین وبعضِہا ثلاثًا۔ باقی احتمالِ سادس یعنی غَسل بعض الاعضاء مرّةً وبعضہا ثلاثًا۔ کے لیے باب منعقد نہیں کیا طلبًا للاختصار۔ احتمالِ سادس کی طرف اس عبارت وقد ذکر فی غیر حدیث الخ میں اشارہ پر اکتفاء کیا۔

فائدہ شریفہ بابِ ھٰذا میں اور سابقہ ابواب میں کلمہ ثلاث۔ بعض جگھوں میں الف کے ساتھ مکتوب ہے اور بعض مواقع میں بغیر الف یعنی "ثلثًا" مکتوب ہے۔ قواعدِ رسمِ خط کے پیشِ نظر لام کے بعد الف لکھنا ضروری ہے۔ ہٰکذا "ثلاث" احادیثِ نبویّہ کا رسمِ خط قوانین رسمِ خط سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ رسم الخط مطابقِ تلفّظ ہوتا ہے۔ لہٰذا۔ ثلاث۔ میں الف ملفوظ کو بصورتِ الف لکھنا چاہیے۔ البتہ رسم خطِ قرآنی عام قوانین سے مستثنیٰ ہے۔ کیونکہ وہ توقیفی ہے۔

باب فی وضوء النبی صلی الله علیه وسلم کیف کان

بابِ ھٰذا میں حدیثِ علی رضی اللہ عنہ مذکور ہے۔ ترمذی نے حدیثِ علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی دو سندیں ذکر کی ہیں۔ سندِ اول میں حضرت علیؓ کے تلمیذ ابو حیّہ ہیں۔ اور سندِ ثانی میں اُن کے تلمیذ عبد خیر ہیں۔ آگے ترمذی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے تلمیذ ثالث یعنی حارثؒ کا حوالہ بھی دیا ہے۔ دونوں سندوں میں ابو حیّہؒ وعبد خیر کا تلمیذ ابو اسحٰق ہے اور ابو اسحٰق کا تلمیذ ابو الاحوصؒ ہے۔

حدثنا قتيبة وهناد قالا نا ابو الاحوص عن ابی اسحٰق عن ابی حیة قال رأیتُ علیاً توضأ فغسل کفیه حتی انقاهما ثم مضمض ثلاثا واستنشق ثلاثا وغسل وجهه ثلاثا و ذراعیه ثلاثا ثلاثا ومسح برأسه مرة ثم غسل قدمیه الی الکعبین ثم قام فاخذ فضل طهوره فشربه وهو قائم ثم قال احببت ان اریکم کیف کان طهور رسول الله صلی الله علیه وسلم وفی الباب عن عثمان وعبد الله بن زید وابن عباس وعبد الله بن عمرو وعائشة والربیع وعبد الله بن اُنیس **حدثنا** قتیبة وهناد قالا نا ابو الاحوص

آخر میں ترمذیؒ نے حدیثِ عبدِ خیر کی ایک اور سند بھی ذکر کی ہے جس میں عبدِ خیر کا تلمیذ خالد بن علقمہ ہے۔

پھر امام ترمذی نے اس آخری سند میں ایک اضطراب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ وہ اضطراب یہ ہے کہ شعبہ نے اس سند کی روایت کرتے ہوئے دو غلطیاں کی ہیں۔

اوّل خالد کے نام کی غلطی ہے۔ دوّم خالد کے والد کے نام کی غلطی ہے۔ چنانچہ شعبہ خالد بن علقمہ کی بجائے مالک بن عرفطہ کہتے ہیں۔ ہکذا۔ عن مالك بن عرفطة عن عبد خیر عن علیؓ۔ صحیح خالد بن علقمہ ہے۔ ابوعوانہ یوں روایت کرتے ہیں عن خالد بن علقمة عن عبد خیر عن علیؓ۔ تو ابوعوانہ کی روایت کی سند صحیح ہے۔ البتہ یہی ابوعوانہ مثلِ شعبہ غلط روایت بھی کرتے ہیں۔ اور یوں کہتے ہیں عن مالك بن عرفطة۔ پس ابوعوانہ کی دو روایتیں ہیں ایک صحیح اور ایک غلط۔ بہرحال صحیح خالد بن علقمہ ہے۔ ترمذیؒ کی اس عبارت وروی عنہ عن مالك عن عرفطة مثل روایت شعبہ۔ میں ضمیر عنہ ابوعوانہ کو راجع ہے نہ کہ شعبہ کو اور رُوِی صیغۂ مجہول ہے۔

بابِ ھذا کے انعقاد سے ترمذی کا مقصود متقدمہ ابوابِ وضوء کا اجمالاً ذکر کرنا ہے۔ بابِ ھذا میں سارے وضوء کی تفصیل پیش کرنی ہے اور سابقہ ابواب جزئی جزئی مسائل کے اثبات کے لیے تھے۔

حدیثِ بابِ ھذا میں مسح الرأس مرةً واحدةً کی تصریح ہے۔ تو اس سے تثلیثِ مسح الرأس جس کے قائل امام شافعیؒ وغیرہ ہیں کی نفی ہوتی ہے۔ لہٰذا مسئلۂ ھذا میں یہ احناف کی قوی دلیل ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوگیا کہ فضلِ ماءِ وضوء کا شُربُ مُستحب ہے۔ ووجہُ ذٰلك التبرُّكُ إذِ الشئُ اذا استُعمِل فی العبادة صار متبرِّکاً فناسب أن یُجعل جزءَ البدن۔

عن ابی اسحٰق عن عبد خیر ذکر عن علیؓ مثل حدیث ابی حیۃ الا ان عبد خیر قال کان اذا فرغ من طھورہ اخذ من فضل طھورہ بکفہ فشربہ **قال** ابوعیسی حدیث علی رواہ ابو اسحٰق الھمدانی عن ابی حیۃ وعبد خیر والحارث عن علی وقد رواہ زائدۃ بن قدامۃ وغیر واحد عن خالد بن علقمۃ عن عبد خیر عن علی حدیث الوضوء بطولہ وھذا حدیث حسن

صاحبِ سعایہ آدابِ وضوء کے بیان میں بعض کتب سے نقل کرتے ہیں یَشرب فضلَ وضوئِہ بعد الفراغ منہ قائماً ویقول عقیبَ شُربہ اللّٰھم اسْقِنِی بشفائك وداوِنی بدوائك واعصِمْنی من الوھل والامراض والاوجاع آھ قال صاحب الحلیۃ لم اقف علی ھٰذا الدعاء ماثوراً وھو حَسَن آھ

جمہور علماء کہتے ہیں۔ کہ وضوء کا بچا ہوا پانی بعد الوضوء قائماً (کھڑے ہوکر) پینا جائز ہے بلکہ مندوب ہے۔ اسی طرح ماءِ زمزم بھی قائماً پینا مسنون ہے۔ اور اس بات پر بھی اتفاق ہے جمہور علماء کا کہ فضلِ وضوء اور ماءِ زمزم کے علاوہ پانی کا بیٹھ کر پینا اَولیٰ ہے۔ البتہ مطلق شُرب الماء قائماً کے حکم میں روایات مختلف آئی ہیں۔ بعض روایات میں نہی ہے اور بعض جواز پر دال ہیں۔

روی البخاری فی کتاب الاکل والشرب عن علیؓ انہ اتی بماء فی باب الرحبۃ فشرب قائماً وقال انّ ناساً یکرہ احدھم ان یشرب قائماً وانّی رأیتُ رسولَ اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فعَل کما رأیتمونی فعلتُ اوکما قال وفی روایۃٍ عنہ فی حدیث طویل فیہ ذکر الوضوء وفیہ۔ ثم قام فشرب فضلہ وھو قائم۔ وعن ابن عباس قال شرب النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قائماً من زمزم وروی الترمذی فی کتاب الاشربۃ عن انس انّ النبیّ صلی اللّٰہ علیہ وسلم نھی ان یشرب الرجلُ قائماً فقیل الاکلُ؟ قال ذاك اشدّ وروی الجارود ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم نھی ان یشرب قائماً۔

وروی عن ابن عمرؓ قال حسن صحیح قال کنا نأکل علی عھد رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ونحن نمشی ونشرب ونحن قیام وروی عن عمرو بن شُعیب عن ابیہ عن جدّہ قال رأیتُ رسولَ اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یشرب قائماً وقال ھذا حدیث حسنٌ صحیح۔ وروی احمد فی مسندہ عن ابن عمرؓ قال کنّا نشرب ونحن قیام ونأکل

صحیح وروی شعبۃ ھذا الحدیث عن خالد بن علقمۃ فاخطأ فی اسمہ واسم ابیہ

ونحن نسعیٰ علیٰ عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وروی مسلم عن قتادۃ عن انس
انّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی اَن یشرب الرجلُ قائماً قال قتادۃ فقلنا فالاکلُ فقال
ذالک اَشرّ واخبثُ وروی عن ابی سعید الخدری ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم زجر عن
الشرب قائماً وروی عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یشربَنّ
احدٌ منکم قائماً فمن نسی فلیستقیٔ وروی عن ابن عباس انہ قال سقیتُ رسولَ اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم من زمزم فشرب وھو قائم وروی الترمذی وقال حسن صحیح عن
کبشۃ قالت دخل علیّ رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فشرب مِن فی قِربۃٍ معلّقۃ
قائماً۔

یہ احادیث شربِ ماء قائماً میں متعارض ہیں۔ دفعِ تعارض میں علماء کے متعدّد اقوال ہیں۔

قولِ اول۔ اصل حکم نہی ہے۔ پس شُربِ قائماً ممنوع ہے۔ سوائے ماءِ زمزم وماءِ فضلِ وضوء کے۔ وھٰذا مختار صاحب المنیۃ وصاحب دُرّ المختار وغیرھما۔ لیکن اس قول پر بعض سابقہ روایات وارد ہوتی ہیں۔ جن میں ماءِ وضوء وماءِ زمزم کے سوا بھی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قائماً پانی پیا۔

قولِ ثانی۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ شُربِ قائماً ممنوع ہے مطلقاً۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف ماءِ زمزم کا شُربِ قائماً ثابت ہے۔ اور اس میں بھی آپؐ مجبور ومعذور تھے۔ والعُذرُ ھو ازدحام الناس وعدمُ وِجدان موضع القعود لکن یردّ ھذا القولَ بعضُ الروایات فی غیر ماء زمزم التی ثبت فیھا الشُرب قائماً فی غیر ماء زمزم۔

قولِ ثالث۔ اوّلاً شُربِ قائماً جائز تھا بعدہٗ منسوخ ہوگیا۔ پس احادیثِ نہی ناسخ ہیں۔ کما یدلّ علیہ خبرُ جابر رضی اللہ عنہ فروی عن جابر انہ لما سمع روایۃ مَن روی انہ شرب قائماً قال قد رأیتہ صنع ذلک ثم رأیتہ بعد ذلک ینہیٰ عنہ۔

قولِ رابع۔ شُربِ ماءِ قائماً (کھڑے ہوکر) مطلقاً جائز ہے اور احادیثِ نہی منسوخ ہیں احادیثِ جواز سے۔ قال البیہقی فی سننہ النہی عن الشُرب قائماً اِمّا ان یکون تنزیہاً او نہی تحریم ثم صار منسوخاً لحدیث انہ شرِب من ماء زمزم قائماً۔ کذا فی مرقاۃ الصعود۔

فقال مالك بن عرفطة وروى عن ابى عوانة عن خالد بن علقمة عن عبد خير عن علیؓ وروی عنه عن مالك بن عرفطة مثل رواية شعبة والصحيح خالد بن علقمة

قول خامس - ان احادیث میں درحقیقت تعارض نہیں ہے - کیونکہ شرب قائماً جائز ہے - اور نہی تنزیہ کے لیے ہے - اور فعلِ شرب قائماً لبیان الجواز ہے - وهوالذی اختاره النووی و السیدُ فی حواشی المشکوٰۃ والسیوطی فی شرح ابی داؤد وهو مختار اکثرالاحناف حتّٰی ان الحلبی نقل الاجماع علیه فی الغُنیة -

قول سادس - یہ قول مختار طحاوی ہے - حاصله انّ الشُّربَ قائماً یُوجب المضرّة فهو علیٰ هٰذا ارشادٌ لامرٍ طبّیٍ لا لامرٍ شرعیّ آه - ابن القیم زاد المعاد میں لکھتے ہیں - وللشرب قائماً آفات عديدة منها انه لا يحصل به الرّیّ التامّ ولا يستقرّ فی المعدة حتی يقسمه الكبدُ على الاعضاء وينزل بسرعة الى المعدة فيخشى منه ان يبرد حرارتها ويسرع النفوذُ الى اسافل البدن وكلُّ هٰذا مضرّ بالشارب فاذا فعله نادراً او لحاجة فلا بأس آه

اس قول کا مآل یہ ہے کہ شرب ماء قائماً شرعاً جائز ہے - اور اس میں شرعاً کوئی کراہت نہیں ہے - البتہ یہ بدن کے لیے نقصان دہ ہے - اسی وجہ سے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے شرب قائماً سے منع فرمایا - پس منع کا سبب شفقت ہے نہ کہ شریعت - بالفاظ دیگر علّتِ نہی امر طبّی ہے نہ کہ امر شرعی - لیکن امام طحاویؒ کا یہ قول بعض روایات کے پیشِ نظر صحیح معلوم نہیں ہوتا - کیونکہ مسند احمد کی ایک روایت ہے عن ابی هریرةؓ انّ النبی صلی الله علیه وسلم رأى رجلاً يشرب قائماً فقال قِهْ فقال لم؟ قال ايسرُّك أن يشرب معك الهرُّ؟ قال لا - قال قد شرب معك من هو شرٌّ منه الشيطان كذا نقله القسطلانی فی الارشاد - وفی حياة الحيوان من رواية احمد والبزار وقال رجال احمد ثقات من حديث ابی هريرةؓ قال انّ النبی صلی الله عليه وسلم رأى رجلاً يشرب قائماً فقال قِهْ ايسرّك ان يشرب معك الهرّ؟ قال لا قال فقد شرب معك الشيطان - یہ حدیث دلالت کرتی ہے اس بات پر کہ نہی کا سبب امر شرعی ہے نہ کہ امر طبّی - الّا ان يقال انه حكايةُ حالٍ فلا تعم كما تقرر فی علم الاصول فلا دلالة له علیٰ كون مطلق الشرب قائماً موجباً لشركة الشيطان -

باب فی النضح بعد الوضوء **حدثنا** نصر بن علی واحمد بن ابی عبید الله السلیمی البصری قالا نا ابو قتیبة سلم بن قتیبة عن الحسن بن علی الهاشمی عن عبد الرحمن عن ابی هریرة ان النبی صلی الله علیه وسلم قال جاءنی جبریل فقال یا محمد اذا توضأت فانتضح **قال** ابو عیسی هذا حدیث غریب وسمعت محمدا یقول الحسن بن علی الهاشمی منکر الحدیث

فائدہ۔ کتبِ فقہ حنفی میں ہے کہ فضلِ وضوء کا شُرب قائماً مستحب ہے لحدیث علی رضی الله عنه المذکور فی هذا الباب والحدیث ضعیف وهو ان فیه شفاءً من سبعین داءً ادناها البهر (هو انقطاع النفس من الاعیاء) خلاصۃ الفتاوی کی ظاہر عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مستحب مطلق شُربِ فضلِ وضوء ہے خواہ قائماً ہو یا قاعداً لکن اکثر اصحابنا منهم صاحب المنیة وسنن الهدیٰ اختاروا انهما مستحبان مستقلان الشرب وکونه قائماً وهو الصحیح۔ اگر کسی نے حوض (تالاب) سے وضوء کیا۔ تو حوض سے وضوء کے بعد اس کا کچھ پانی پی لینا چاہیے۔ کیونکہ کُل فضلِ وضوء کا پینا ضروری نہیں ہے۔ فالقلیل یکفی وما لا یُدرک کله لا یترک کله۔ هذا والله اعلم۔

باب فی النضح بعد الوضوء

حدیث بابِ ھٰذا میں متعدد مسائل ہیں۔ ان کی توضیح پیشِ خدمت ہے۔

مسئلہ اولیٰ۔ حدیثِ ھٰذا میں جبریل علیہ السلام نے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کو انتضاح کا حکم دیا۔ قال یا محمد اذا توضّأت فانتضح۔ انتضاح و نضح کے معنی میں چار اقوال ہیں علماء کے۔

قول اول۔ هو صبُّ الماء علی الاعضاء المغسولة فی الوضوء۔

قول ثانی۔ الاستبراء من البول بالتنحنُح وغیر ذلك من الطرق۔

قول ثالث۔ هو الاستنجاء بالماء۔

قول رابع۔ رشُّ الازار او السراویل فی الموضع الذی یلی الفرج بالماء لیکون دافعاً للوسواس۔ اور یہی معنی اس باب کے انعقاد سے مراد ہے۔ اور یہی مراد ہے بعض علماء کے اس قول میں۔ یأخذ المتوضی قلیلاً من الماء فیرشّ به مذاکیرہ بعد الوضوء لینتفی عنه الوسواس۔ نضح بعد الوضوء پر عمل سلف سے منقول ہے۔ یہ عند البعض مستحب ہے۔

وفی الباب عن ابی الحکم بن سفیان وابن عباس وزید بن حارثة وابی سعید وقال بعضھم سفیان بن الحکم او الحکم بن سفیان واضطربوا فی ھذا الحدیث

خصوصًا اس وضوء کے بعد جو بعد البول ہو۔

فائدہ - یہاں یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ رشِّ مذاکیر و رشِّ ازار بعد الوضوء سے کیا مقصد ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے مقصد دفع وسواس ہے یا مراد تبرید الازار علاجًا للتقطیر البول ہے یا مراد ایصال البرکة ہے لانّ ماء الوضوء متبرّک۔

مسئلہ ثانیہ ترمذیؒ نے چار حدیثوں کا حوالہ بابِ ھٰذا میں دیا ہے حیث قال وفی الباب عن ابی الحکم بن سفیان وابن عباس الخ ابو الحکم بن سفیان کے نام میں اختلافِ کثیر ہے۔ اس کی صحابیت بھی مختلف فیہ ہے۔ اس اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ترمذیؒ نے فرمایا واضطربوا فی ھذا الحدیث۔ اضطراب میں اس راوی کے نام اور صحابیت میں اختلاف کی طرف اشارہ ہے۔ اس راوی اور اس کے والد کے نام میں متعدد اقوال ہیں۔ ابو الحکم سے راوی مجاہدؒ ہیں یعنی مجاہد ان سے روایت کرتے ہیں۔ اختلافِ اول میں تفصیلِ اقوال یہ ہے۔

١) عن مجاھد عن الحکم او ابن الحکم عن ابیہ۔

٢) وقیل عن مجاھد عن الحکم بن سفیان عن ابیہ۔

٣) وقیل عن مجاھد عن الحکم عن ابیہ۔

٤) وقیل عن مجاھد عن رجل من ثقیف عن ابیہ۔

ان چار اقوال میں عن ابیہ مذکور ہے۔ ان کے علاوہ چند اقوال اور بھی ہیں ان میں عن ابیہ کا ذکر نہیں ہے۔ وہ اقوال یہ ہیں۔

١) عن مجاھدٍ عن الحکم بن سفیان۔

٢) وقیل عن مجاھد عن رجل من ثقیف یقال لہ الحکم او ابو الحکم۔

٣) وقیل عن مجاھد عن ابن الحکم او ابی الحکم بن سفیان۔

٤) وقیل عن الحکم بن سفیان او ابن ابی سفیان بالتردید بکلمة او۔

٥) وقیل عن مجاھد عن رجل من ثقیف۔

باب فی اسباغ الوضوءِ حدثنا علی بن حجر نا اسمٰعیل بن جعفر عن العلاء بن عبد الرحمٰن عن ابیہ عن ابی ھریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال الا ادلکم علی ما یمحو اللہ بہ الخطایا ویرفع بہ الدرجات قالوا بلٰی یا رسول اللہ قال اسباغ الوضوءِ علی المکارہ وکثرۃ الخطا الی المساجد وانتظار الصلوٰۃ بعد الصلوٰۃ فذٰلکم الرباط

ان اقوال میں عن ابیہ کا ذکر نہیں ہے۔ یہ اضطراب فی الاسم کا بیان تھا۔ امام ترمذیؒ کا مختار قول عن ابی الحکم بن سفیان ہے۔ اس لیے فرمایا۔ وفی الباب عن ابی الحکم بن سفیان وابن عباس الخ

اختلاف ثانی۔ اسی طرح اس کی صحابیّت بھی مختلف فیہ ہے بعض اس کے صحابی ہونے کے منکر ہیں اور بعض اس کے قائل ہیں۔ قال البخاری قال بعضُ وُلد الحکم بن سفیان انہ لم یدرك النبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم۔ وقال ابن عیینۃ الحکم لیست لہ صحبۃٌ وکذا نقلہ الترمذی فی العلل عن البخاری۔ وصحّح ابراھیم الحربیؒ وابو زرعۃ وغیرھما انّ للحکم بن سفیان صحبۃً۔ کذا فی تھذیب التھذیب ج ۲ ص ۴۲۵۔ ھذا واللہ اعلم بالصّواب۔

باب فی اسباغ الوضوءِ

اِسباغ بمعنی اِکمال ہے یقال اَسبَغ قمیصَہ ای اکملہ۔ مَکارہ جمع ہے مَکرَہ کی۔ مَکرَہ اُس حال کا نام ہے جو مکروہ وباعث مشقّت ہو۔ مثلاً سخت سردی یا مرض یا پانی کی کمی یا وقتِ عجلت یا پانی کا زیادہ قیمتی ہونا یا کثرتِ مشغولیت وغیرہ امور۔ یہ سب اموے از بابِ مکارہ ہیں جو اِسباغِ وضوء کے لیے مانع ہیں تو ایسی حالت میں اِکمالِ وضوء۔ یعنی اس کے تمام آداب بجالانا محوِ خطایا ورفعِ درجات کا ذریعہ ہے۔ خُطَا جمع ہے خُطوۃ کی۔ خُطوۃ کا معنیٰ ہے گام یعنی دو قدموں کے مابین فاصلہ۔ یہاں چند مسائل ہیں۔ ان کی تفصیل یہ ہے۔

مسئلہ اولیٰ۔ اسباغِ وضوء کی تفسیر ومراد میں متعدد اقوال ہیں۔

قول اول بعض علماء نے لکھا ہے کہ اسباغِ وضوء تین قسم پر ہے۔ اوّل فرض ہے وھو استیعابُ المحلّ بالغسل۔ دُوم سُنّت ہے وھو تکرار الغسل ثلاثًا۔ سوّم مستحب ہے وھو اِطالۃُ

حدثنا قتيبة قال حدثنا عبد العزيز بن محمد عن العلاء نحوه وقال قتيبة فی حدیثه فذلکم الرباط فذلکم الرباط فذلکم الرباط ثلثاً وفی الباب عن علیؓ وعبد الله بن عمروؓ وابن عباسؓ و عُبیدةؓ ویقال عَبیدة بن عمروؓ وعائشةؓ وعبد الرحمٰن بن عائشؓ و

الغُرّة والتحجیلُ۔ صاحب دُرّ مختار نے اسباغ کی یہ قسم ثالث آداب وضوء میں ذکر کی ہے۔

قول ثانی ۔ اسباغِ وضوء کی ایک صورت یہ ہے کہ بَعد الوضوء کچھ پانی لے کر ناصیہ وجہ پر بہا دیا جائے۔ یہ عمل بعض احادیث سے ثابت ہے۔ مجمع الزوائد میں ہے انّ رسول الله صلی الله علیہ وسلم کانَ اذا توضّأ فضلَ ماءً حتی یُسیله علی موضع سجوده۔ اخرجه الطبرانی فی الکبیر عن الحسن بن علی۔ نیز ابوداؤد میں ہے عن ابن عباس عن علیؓ فی بیان صفة وضوء النبی صلی الله علیه وسلم۔ وفیه۔ ثم بکفه الیمنیٰ قُبضة فصبّہا علی الناصیة فترکہا تستنُّ علیٰ وجهه الخ۔ قال السیوطی فی بیان محامل الاسباغ ان المراد بذلك مایُسنّ فعلُه بعد فراغ غسل الوجه من اخذ کفٍّ من ماءٍ واسالتِه علیٰ جبهته۔

قول ثالث ۔ بعض نے اسباغ سے اطالۂ غُرّہ وتحجیل مراد لیا ہے۔ غُرّہ وتحجیل کی تین قسمیں ہیں۔

الاول۔ التجاوُز عن حدّ الفرض فی الجملة۔ الثّانی۔ التجاوُز الی نصف العضُدَین والیٰ نصف الساقَین۔ الثّالث۔ التجاوُز الی الآباط والی الرُکبتَین والکلّ مستحبٌّ۔ کذا فی بعض کتب الحدیث والفقه۔

امام مالکؒ غُرّہ وتحجیل کو مستحب نہیں مانتے۔ اسی طرح وہ مسح رقبہ کو بھی مستحب نہیں کہتے۔ ابن القیمؒ وقاضی عیاضؒ وغیرہ اطالۂ غُرّہ وتحجیل کو مکروہ کہتے ہیں۔ بدلیل قول علیه السلام من زاد علی هذا اونقص فقد ظلم۔

جواب ۔ احادیثِ غُرّہ وتحجیل مشہور ہیں اور جمہور ائمہ اُن کے استحباب کے قائل ہیں لہذا غُرّہ وتحجیل سے انکار کرنا صحیح نہیں ہے۔

قول رابع ۔ قال العبد الضعیف الروحانی البازی المختار عندی فی معنی الاسباغ ان یقال انّ المرادَ من الاسباغ العمل بجمیع آداب الوضوء۔ کالاستنجاء بالماء واستقبال القبلة عند التوضّی واستیعاب المسح فی الرأس والترتیب والموالاة والسواك والتثلیث و قراءة الاذکار الماثورة عند غسل کل عضوٍ والشرب قائماً بعده والتأهُّب للصلوٰة بالوضوء

انس۔ **قال** ابو عیسی حدیث ابی هریرة حدیث حسن صحیح والعلاء بن عبد الرحمٰن هو ابن یعقوب الجهنی وهو ثقة عند اهل الحدیث

قبل دخول الوقت وعدم التکلم فی اثناء الوضوء بکلام الدنیا۔ والمبالغة فی الاستنشاق وتخلیل الاصابع و الاجتناب من الاسراف فی الماء وغیر ذلک بہرحال وضوء کے تمام آداب و مستحبات پر عمل کرنا اسباغِ وضوء میں داخل ہے۔ بعض فقہاء احناف نے وضوء کے تقریباً ساٹھ آداب ذکر کیے ہیں۔

مسئلہ ثانیہ۔ حدیث باب ھٰذا میں کثرت خُطوات الی المساجد کی فضیلت کا ذکر ہے۔ والخُطوة هی المسافة بین القدمین۔ کثرتِ خُطیٰ کی تفسیر میں علماء کے متعدد اقوال ہیں۔

قول اول۔ بعض علماء کے نزدیک اس سے مراد مطلق التزام صلاۃِ جماعت ہے اگرچہ بلا کثرتِ خُطیٰ ہو مثل من یکون ساکناً فی المسجد۔

قول ثانی۔ کثرتِ خُطیٰ سے ظاہری معنیٰ یعنی کثرتِ عددِ اَقدام مراد نہیں ہے۔ بلکہ یہ کثرتِ ایاب و ذہاب الی المسجد للصلوات سے کنایہ ہے۔

قول ثالث۔ کثرتِ خطیٰ عدداً و حقیقةً مراد ہے۔ کیونکہ ایک حدیث میں تصریح ہے کہ ہر قدم پر ایک نیکی لکھی جاتی ہے اور ایک گناہ معاف ہوتا ہے۔ بایں معنیٰ کثرتِ خُطیٰ تب متحقّق ہو سکتی ہے کہ اس شخص کا گھر مسجد سے بعید ہو۔ لہٰذا اِس حدیث میں اشارہ ہے اُن لوگوں کی فضیلتِ درجات کی طرف جن کے گھر مسجد سے دور ہوں اور وہ اس دوری کے باوجود مسجد میں نماز با جماعت کے پابند ہوں۔ کما فی حدیث مرفوع دیارکم یا بنی سلمة دیارکم یا بنی سلمة تکتب آثارکم۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔

سوال۔ جس شخص کا گھر مسجد کے قریب ہو اور وہ مسجد کی طرف جاتے ہوئے چھوٹے چھوٹے قدم اٹھائے تاکہ قدموں کی تعداد بڑھ جائے۔ تو کیا یہ کثرتِ اقدام مفیدِ اجر کثیر ہے یا نہیں؟

جواب۔ اللہ تعالیٰ کی وسیع رحمت کے پیشِ نظر ظنِّ غالب یہ ہے کہ یہ عمل نافع ہوگا اور اس شخص کو حسب تعدادِ اَقدام اجرِ کثیر ملے گا۔ کیونکہ رحمتِ خدا میں وسعت ہے۔ ایک شاعر کہتا ہے ۔

رحمتِ حق بہا نے جوید

رحمتِ حق بہانہ مے جوید

طبرانی کی ایک روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ عن انسؓ قال مَشَیتُ مع زید بن ثابت الی المسجد فقارب بین الخطی وقال اردتُّ اَن تکثرُ خطانا۔

مسئلہ ثالثہ ۔ حدیثِ بابِ ھٰذا میں انتظارِ صلاۃ کی فضیلت کا ذکر ہے۔ ابو الولید باجیؒ حدیث انتظارِ صلوٰۃ کے بارے میں لکھتے ہیں ھذا الحدیث فی المشترکتَی الوقت وھو فی غیرھما لیس من عمل الناس

انتظارِ صلوٰۃ کی دو تفسیریں ہیں۔ ان کی توضیح یہ ہے۔

اوّل یہ کہ مراد جلوس ومکث فی المسجد ہے۔ جب کہ انتظار فی المسجد ہو۔ یا مراد دوسری نماز کے انتظار میں جلوس ومکث فی البیت ہے اگر مسجد نہ ہو۔

دوّم۔ یہ کہ اس سے مراد صرف تعلّقِ قلب وشغل فکر بالصلاۃ ہے خواہ ماکث وجالس فی المسجد ہو یا جالس وماکث فی المسجد نہ ہو بلکہ خارجِ مسجد ہو۔ اور کسی دنیاوی کام میں مشغول ہو لیکن اس کا دل متعلق بالصلوٰۃ ہو۔ اور یہ فکر وعزم ہو کہ کب نماز کا وقت ہوگا تاکہ وہ نماز پڑھے۔ اور کب اذان ہوگی تاکہ وہ جاکر مسجد میں نماز باجماعت ادا کرے۔ والتفصیل فی العمدۃ والفتح وشرح النووی لصحیح مسلم۔

تفسیرِ ثانی منقول ہے ابن عربی سے ویؤیدہ الحدیث المشھور وھو قولہ علیہ السلام سبعۃٌ یظلھم اللہ تعالیٰ یوم لاظلّ الاظلّہ فعدّ منھم رجلاً قلبہ معلّق بالمساجد۔

مسئلہ رابعہ ۔ حدیثِ ھٰذا میں مذکورہ صدر خصال ثلٰثہ کو رباط کہا ہے۔ قرآن مجید میں رباط کی فضیلت مذکور ہے اور اس کا مسلمانوں کو امر کیا گیا ہے۔ قال اللہ تعالی یٰأیھا الذین اٰمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا رباط کے معنی جہاد ہیں یا جہاد کی تیاری۔ مطلب یہ ہے کہ یہ خصالِ ثلاثہ جہاد ہیں او المعنیٰ ثواب ھٰذہ کثواب الجھاد۔ یا مطلب یہ ہے کہ رباط کے ظاہری معنی ہیں جہاد بالسیف اور وہ جہادِ اصغر ہے۔ لیکن درحقیقت رباط یہی خصال ثلاثہ ہیں۔ کیونکہ یہ جہاد مع الشیطان والنفس ہے اور یہ جہادِ اکبر ہے۔ کما فی بعض الآثار رجعنا من الجھاد الاصغر الی الجھاد الاکبر وھو الجھاد مع النفس۔ ھذا واللہ اعلم۔

باب المنديل بعد الوضوء **حدثنا** سفيان بن وكيع نا عبد الله بن وهب عن
ای استعمال الثوب لازالة الرطوبة ۱۲

باب المنديل بعد الوضوء

باب ھذا میں امام ترمذیؒ نے دو حدیثیں ذکر کی ہیں۔ اول حدیث عائشہؓ قالت کانت لرسول الله صلی الله علیہ وسلم خرقۃ یُنَشِّف بھا بعد الوضوء۔ دوسری حدیث معاذ ہے قال رأیت رسول الله صلی الله علیہ وسلم اذا توضأ مَسَح وجھہ بطرف ثوبہ۔ دونوں حدیثوں کا مآل جدا جدا ہے۔ حدیث اول سے معلوم ہوا۔ کہ وضوء کے بعد اعضاء خشک کرنے کے لیے مستقل کپڑا تھا۔ اور دوسری حدیث سے معلوم ہوا۔ کہ نبی علیہ السلام پہنے ہوئے کپڑے کے کنارے اور طرف سے اعضاء خشک کرتے تھے۔ دونوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ کیونکہ کبھی جدا کپڑے سے یہ کام لیتے تھے تعلیماً للجواز او نحو ذلک۔ اور کبھی پہنے ہوئے کپڑے کا استعمال فرماتے تھے وذلک لعذر او لدفع التکلف وللأخذ بالطریق الاسھل۔

منڈیل مأخوذ ہے ندل سے والندل ھو الوسخ۔ پس منڈیل کا معنی ہے آلۂ ازالۂ وسخ۔ حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ استعمال منڈیل بعد الوضوء مستحب ہے۔ لیکن دونوں حدیثیں ضعیف ہیں۔ کما صرح بہ الترمذی۔ حدیث اول ضعیف ہے سلیمان بن ارقم ابو معاذ کی وجہ سے۔ جو راوی عن الزہری ہے۔ اور حدیث ثانی ضعیف ہے دو راویوں کی وجہ سے۔ کیونکہ وہ دونوں متکلم فیہ ہیں۔ اول رشدین بن سعد۔ دوم اس کا استاذ عبد الرحمن بن زیاد بن انعم افریقی۔ بہر حال دونوں حدیثوں سے کم از کم اتنا ثابت ہوتا ہے کہ بعد الوضوء تولیہ یا کسی اور کپڑے سے اعضائے وضوء کو خشک کرنا جائز ہے۔ تنشیف کا معنی ہے خشک کرنا اور مسح کرنا۔

وضوء کے بعد استعمال منڈیل میں متعدد مذاہب ہیں۔

مذہب اول۔ استعمال منڈیل کو صاحب منیہ نے مستحبات غسل میں شمار کیا ہے۔ اور صاحب دُرِّ مختار نے اُسے آداب وضوء میں ذکر کیا ہے۔ بحر الرائق میں ہے ولم ار من صرح باستحبابہ الا صاحب المنیۃ فقال یستحب ان یمسح بمندیل بعد الغسل۔ انتھی۔ صاحب حلیہ نے بھی صاحب منیہ کی تردید کی ہے۔ لہذا صحیح قول یہ ہے کہ یہ مباح ہے نہ کہ مستحب۔

مذہب ثانی۔ یہ مباح ہے عند الاحناف اور یہی مذہب ہے امام مالکؒ و امام احمدؒ کا۔

زید بن حُباب عن ابی معاذ عن الزہری عن عروۃ عن عائشۃ قالت کانت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرقۃ ینشف بہا بعد الوضوء وفی الباب عن معاذ بن جبل
حدثنا قتیبۃ قال ثنا رشدین بن سعد عن عبد الرحمٰن بن زیاد بن انعم عن
ہمسکین ۱۲

سعایہ میں ہے وحکی ابن المنذر اباحتہ عن عثمانؓ والحسین بن علیؓ وانسؓ وبشر بن ابی مسعود الانصاریؓ والحسن البصریؒ وعلقمہؒ والاسودؒ ومسروقؒ والضحاکؒ ومالکؒ والثوریؒ و احمدؒ واسحٰقؒ انتہٰی۔

مغنی میں ابن قدامہ لکھتے ہیں ولا بأس بتنشیف اعضائہ بالمندیل من بلل الوضوء والغسل قال الخلال المنقول عن احمد انہ لا بأس بالتنشیف بعد الوضوء وممن روی عنہ اخذ المندیل بعد الوضوء عثمانُ والحسنُ بن علیؓ وانسؓ وکثیرٌ من اہل العلم ونہی عنہ جابر بن عبد اللہ وکرہہ عبد الرحمٰن بن مہدی وجماعۃٌ من اہل العلم لان میمونۃ روت ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اغتسل فأتیتہ بالمندیل فلم یردہا رہکذا فیہ ولعلہ فردّہ وفی البخاری فلم یأخذہا وجعل ینفض الماء بیدہ متفق علیہ۔

والاول اصح لان الاصل الاباحۃ وترک النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یدل علی الکراہۃ فان النبی علیہ السلام قد یترک المباح کما یفعلہ وقد روی ابوبکر فی الشافی باسنادہ عن عروۃ عن عائشۃ قالت کان للنبی صلی اللہ علیہ وسلم خرقۃ یتنشّف بہا بعد الوضوء وسُئِل احمدُ عن ہذا الحدیث فقال منکر منکر۔ وروی عن قیس ابن سعد ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اغتسل ثم أتیناہ بملحفۃ فالتحف بہا۔ الا ان الترمذی قال لا یصح فی ہذا الباب شئ ولا یکرہ نفضُ الماء عن بدنہ بیدیہ لحدیث میمونۃ انتہٰی ما فی المغنی۔

وفی البنایۃ اختلف العلماء فی التنشیف والمسح بالمندیل او الخرقۃ بعد الوضوء فمذہبنا لا بأس بہ انتہٰی۔ وفی الخانیۃ لا بأس للمتوضی والمغتسل ان یتمسّح بالمندیل لما روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم انہ فعل ذلک وہو الصحیح الا انہ ینبغی ان لا یبالغ ولا یستقصی انتہٰی وفی حلیۃ المحلی وردت عدّۃ احادیث تدلّ علی انہ فعلہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم وہذا کلہ اذا لم یکن حاجۃٌ الی التنشیف

عتبة بن حميد عن عبادة بن نُسَيّ عن عبد الرحمن بن غَنْم عن معاذ بن جبل قال رأيت النبي صلی اللہ علیہ وسلم اذا توضأ مسح وجهه بطرف ثوبه **قال** ابو عيسى هذا حديث غريب واسناده ضعيف ورشدين بن سعد وعبد الرحمن بن زياد بن انعم الافريقي يضعّفان

فان كانت فالظاهر انه لا يختلف فی جوازه من غير كراهة بل فی استحبابه او وجوبه بحسب تلك الحاجة وهذا فی الحیّ اما فی الميت فمقتضى كلام مشايخنا انه مستحب لئلا تبتل اكفانه فيصير مُثلةً انتهى ملخصًا۔

مذہب ثالث۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا ترک مستحب ہے ہذا قوله الاشهر۔ وفی قولٍ له مستحبٌّ فعله

مذہب رابع۔ بعض علماء اسے مکروہ کہتے ہیں۔ یہ مروی و منقول ہے ابن ابی لیلیٰؒ وسعید بن المسیبؒ وابراہیم نخعیؒ ومجاہدؒ وابو العالیہؒ سے۔ اور یہی منقول ہے جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے۔

مذہب خامس۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ یہ مکروہ ہے وضو میں۔ اور غُسل میں مکروہ نہیں ہے۔

دلائلِ اصحابِ منع وکراہت۔ ان کی دلیلیں متعدد اخبار ہیں۔

دلیل اول۔ حدیثِ میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہے قالت ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اغتسل فأتيته بالمنديل فردّه وجعل ينفض الماء بيده وفي رواية ثم اتى بالمنديل فردّه رواه البخاري وغيره بالفاظ مختلفة وفي رواية ابن خزيمة ثم افرغ على رأسه ثلاث حفنات ملئ كفيه فأتى بمنديل فابى ان يقبله وعند الدارمي فاعطيته ملحفةً فابى كذا في العمدة۔

جواب۔ جمہور حدیثِ میمونہؓ کے مقابلے میں اولاً حدیثِ عائشہؓ وحدیثِ معاذ پیش کرتے ہیں جو جامع ترمذی میں مذکور ہیں۔ اور جن سے جوازِ استعمالِ مندیل ثابت ہوتا ہے۔ اگر یہ مکروہ وممنوع ہوتا تو نبی علیہ السلام استعمال نہ فرماتے۔

ثانیاً۔ خود حدیثِ میمونہؓ سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ نبی علیہ السلام عموماً بعد الطہارۃ استعمالِ مندیل کرتے تھے۔ جبھی تو حضرت میمونہؓ نے مندیل پیش کر دیا۔ ازواجِ مطہراتؓ کو نبی علیہ السلام کی عادتِ مستمرہ کا علم تھا۔ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم عادۃً استعمال مندیل نہ کرتے ہوتے اور عادت ترکِ مندیل ہوتی تو میمونہؓ آپؐ کی خدمت میں مندیل پیش نہ کرتیں۔ معلوم ہوا کہ نبی علیہ السلام اکثر اوقات میں استعمالِ

فی الحدیث **قال** ابو عیسی حدیث عائشۃ لیس بالقائم ولا یصح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذا الباب شئ وابو معاذ یقولون ھو سلیمان بن ارقم وھو ضعیف عند اھل الحدیث وقد رخص قوم من اھل العلم من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ومن بعدھم فی

مندیل کرتے تھے۔ باقی نبی علیہ السلام نے کسی عذرِ جزئی کی وجہ سے میمونہؓ سے کپڑا نہ لیا اور استعمالِ مندیل نہ کیا۔ مثلاً ممکن ہے وہ کپڑا ریشمی تھا۔ یا وہ میلا تھا۔ یا نبی علیہ السلام جلدی میں تھے۔ یا تعلیماً للامۃ وتنبیھا لھم علی عدم الوجوب او ترکہ تواضعاً وغیر ذلک من الاعذار وعن الاعمش قال ذکرت ھذا الحدیث لابراھیم النخعیؒ فقال لا بأس بالمندیل وانما ردہ مخافۃ ان یصیر عادۃ۔ عمدۃ۔ بہرحال یہ جزئی واقعہ ہے جس میں متعدد اعذار کا احتمال ہے۔

دلیل ثانی ۔ روی ابنُ شاھین فی کتاب الناسخ والمنسوخ عن انس رضی اللہ عنہ ان رسولَ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن یمسح وجھہ بالمندیل بعد الوضوء ولا ابوبکر ولا عمر ولا علی ولا ابنُ مسعود رضی اللہ عنھم۔

جواب اوّل ۔ یہ حدیث کراہتِ استعمالِ مندیل پر دال نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں صرف ترکِ مسح بالمندیل کی تصریح ہے۔ اور محض ترکِ شئی کراہتِ فعلِ شئی ھذا کی دلیل نہیں ہے۔

جواب ثانی ۔ یہ حدیث ضعیف ہے۔ کما صرح بہ العلماء۔

دلیل ثالث امام زہریؒ وسعید بن المسیبؒ وغیرہ بعض ائمہ کا قول ہے ان الوضوءَ یوزن وحکی الامام الترمذی عن الزھری قال انما اکرہ المندیل بعد الوضوء لان الوضوء یوزن واخرج ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ عن سعید بن المسیبؒ انہ کرہ المندیل بعد الوضوء وقال ھو یوزن۔

جواب اوّلاً یہ ہے کہ متعدد صحابہ وتابعین سے استعمالِ مندیل بعد الوضوء ثابت ہے فلا اعتبار لما قال الزھری وسعید۔

جواب ثانیاً۔ احادیثِ مرفوعہ میں استعمالِ مندیل نبی علیہ السلام سے منقول ہے وقول النبی ھو العمدۃ۔

جواب ثالثاً۔ وضوء سے وہ پانی مراد ہے جو مستعمل ہوکر ساقط علی الارض ہو۔ یہی مستعمل پانی تولا جائے گا۔ نہ کہ وہ پانی جو عضو پر باقی ہو۔ اور اگر عضو پر باقی پانی مراد ہو تو وہ استعمالِ مندیل کے

المنديل بعد الوضوء ومن كرهه انما كرهه من قبل انه قيل ان الوضوء يوزن و روى ذلك عن سعيد بن المسيب والزهري **حدثنا** محمد بن حميد قال حدثنا

بعد بھی علم اللہ تعالیٰ میں محفوظ و موجود رہتا ہے۔ علم اللہ میں اس کے معدوم و مفقود ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ فلا حرج فی استعمال المندیل والتمسح به بعد الطهارة۔

دلیل رابع اخرج ابن عساکر بسند ضعیف عن ابی هریرة عن رسول الله صلی الله علیه وسلم انه قال من توضأ فمسح بثوب فلا بأس ومن لم یفعل فهو افضل لان الوضوء یوزن یوم القیامة مع سائر الاعمال۔

جواب۔ یہ حدیث ضعیف ہے۔ اور جواز استعمالِ مندیل کے بارے میں صحیح مرفوع احادیث منقول ہیں اور وہ مرفوع راجح ہیں۔

دلیل خامس یہ پانی اثرِ عبادت ہے تو باقی رہنا چاہیے۔ کتاب الجهاد کی مرفوع حدیث ہے یحبُّ الله القطرتین الدم والدمع والاثرتین اثر الجروح فی الجهاد و اثر العبادة۔

جواب۔ یہ دلیل ضعیف ہے۔ اور خلاف نصوص صریحہ ہے۔ نیز اثرِ عبادت سے پانی مراد نہیں ہے۔

دلائل جمهور علی جواز استعمال المندیل۔ جمہور کے ادلہ کثیرہ میں سے چند ادلہ یہ ہیں۔

دلیل اول حدیثِ عائشہؓ ہے ترمذی کے بابِ ھذا میں قالت کانت لرسول الله صلی الله علیه وسلم خِرقة یُنشِّفُ بها بعد الوضوء۔ هذا الحدیث ضعّفه الترمذی وصححه الحاکم۔

دلیل ثانی ترمذیؒ کے بابِ ھذا میں حدیثِ معاذ بن جبلؓ ہے قال رأیتُ رسول الله صلی الله علیه وسلم اذا توضأ مسح وجهه بطرف ثوبه۔

دلیل ثالث حدیثِ میمونہؓ ہے جو ابھی مذکور ہوئی۔ جس میں حضور علیہ السلام نے مندیل کو ردّ فرمایا۔ اس حدیث سے استدلال کے دو طریقے ہیں۔

طریق اوّل۔ حدیثِ ھذا میں ہے فناولته پس حضرت میمونہؓ نے حضورؐ کی خدمت میں مندیل پیش کیا۔ اور حضورؐ نے اگرچہ اسے ردّ فرمایا کسی عذر کی وجہ سے، لیکن اس سے اتنا ضرور معلوم ہوا کہ

جریر قال حدثنیہ علی بن مجاهد عنی وهو عندی ثقة عن ثعلبة عن الزهری قال انما اکرہ المندیل بعد الوضوء لان الوضوء یوزن

نبی علیہ السلام کی عادت تھی استعمالِ مندیل بعد الوضوء کی اگر یہ عادت نہ ہوتی تو میمونہؓ مندیل کبھی نہ لاتیں۔ اور یہ بعید ہے کہ زوجۂ نبی علیہ السلام آپؐ کی اس عادت سے ناواقف ہوں۔

طریق ثانی ۔ حدیثِ ھٰذا میں ہے خرج وھو ینفض یدیہ ۔ ابن دقیق العید وغیرہ لکھتے ہیں۔ نفضہ صلی اللہ علیہ وسلم الماء بیدیہ یدل علی ان لا کراھة فی التنشیف لان فی کلٍ منهما ازالة الماء۔

دلیل رابع حدیثِ ابو مریم ایاس بن جعفر ہے جس میں استعمالِ مندیل کی تصریح ہے۔ فعن ابی مریم ایاس بن جعفر عن رجل من الصحابة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لہ مندیل او خرقة یمسح بها وجهه اذا توضأ۔ اخرجه النسائی فی الکنٰی بسند صحیح کذا فی العمدة۔

دلیل خامس اخرج البیهقی وقال اسنادہ غیر قوی عن ابی بکرؓ مرفوعًا کانت للنبی صلی اللہ علیہ وسلم خرقة ینشف بها بعد الوضوء ھٰذہ الاحادیث علی ضعفها یقوی بعضها بعضًا۔

دلیل سادس اسند الامام مغلطای فی شرحه للبخاری عن منیب بن مدرک المکی الازدی قال رأیت جاریة تحمل وضوءً ومندیلاً فاخذ صلی اللہ علیہ وسلم الماء فتوضأ ومسح بالمندیل وجهه۔

دلیل سابع خلفاء راشدین ومتعدد صحابہ وتابعین رضی اللہ عنہم سے استعمال ثوب ومندیل بعد الوضوء منقول ہے۔ وفی العمدة قال ابن المنذر اخذ المندیل بعد الوضوء عثمانُ والحسن بن علی و انس وبشیر بن ابی مسعود ورخص فیه الحسن وابن سیرین وعلقمة والاسود ومسروق والضحاک وکان مالک والثوری واحمد واسحاق واصحاب الرأی لا یرون به بأسًا وکرہ عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ والنخعی وابن المسیب ومجاهد و ابو العالیة وقال بعضهم استدل به علی طهارة الماء المتقاطر من اعضاء المتطهر خلافًا لمن غلا من الحنفیة فقال بنجاسته قلتُ ھذا القائل ھو الذی اتی بالغلو حیث لم یدرک

باب مايقال بعد الوضوء **حدثنا** جعفر بن محمد بن عمران الثعلبی الکوفی نا زید بن حباب عن معاویۃ بن صالح عن ربیعۃ بن یزید الدمشقی عن ابی ادریس الخولانی

حقیقۃً مذهب الحنفیّۃ لانّ الذی علیہ الفتوٰی فی مذهبهم ان الماء المستعمل طاهر حتی یجوز شربہ واستعمالہ فی الطبیخ والعجین والذی ذهب الی نجاستہ لم یقل بانہ نجس فی حالۃ التقاطر وانما یکون ذلك اذا سال من اعضاء المتطهر واجتمع فی مکان انتهٰی. هذا والله اعلم۔

باب مايقال بعد الوضوء

باب ھٰذا میں دو مسئلے ہیں۔ اوّل ادعیہ سے۔ دوم سند میں اضطراب سے متعلق ہے۔

مسئلہ اولیٰ۔ وضوء کے بعد حدیثِ ھٰذا میں مذکور مختصر دعا پڑھنے والے کو کتنی بڑی سعادت و برکت حاصل ہوتی ہے کہ اس کے لیے جنّت کے آٹھ دروازے کُھل جاتے ہیں۔ وضوء کے بعد احادیث میں متعدد دعائیں منقول ہیں۔ ایک دعا وہ ہے جو ترمذی میں موجود ہے۔ بعض روایات میں دعاء کے وقت رفعِ نظر الی السماء کا ذکر ہے۔

مغنی میں ہے واذا فرغ من وضوئہ استحبّ ان یرفع نظرہ الی السماء ثم یقول ما رواہ مسلم فی صحیحہ عن عمر بن الخطابؓ عن النبی صلی الله علیہ وسلم انہ قال ما منکم من احدٍ یتوضّأ فیبلغ أو فیُسبغ الوضوءَ ثم یقول اشهد أن لا الٰہ الّا الله وان محمدًا عبدہ ورسولہ اِلّا فُتِحت لہ ابواب الجنّۃ الثمانیۃ یدخُل مِن ایّها شاءَ۔ رواہ ابوبکر الخلال باسنادہ وفیہ مَن توضّأ فأحسَن الوضوءَ ثم رفع نظرہ الی السماء۔ وفیہ اللهم اجعلنی من التوّابین واجعلنی من المتطہّرین انتهٰی۔

وروی النسائی فی عمل الیوم واللیلۃ والحاکم فی المستدرك من حدیث ابی سعید الخدریؓ بلفظ۔ من توضّأ فقال سبحانك اللهم وبحمدك اَشهد اَن لا الٰہ اِلّا انت استغفرك واتوب الیك۔ حدیث ھٰذا کے رفع و وقف میں اختلاف ہے۔ فصحّح النسائی الموقوف وضعّف الحازمی الروایۃَ المرفوعۃ ورجح الطبرانی ایضًا

وابی عثمان عن عمر بن الخطاب قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من توضأ فاحسن الوضوء ثم قال اشهد ان لا الٰه الا اللہ وحدہ لا شریک لہ واشهد ان محمداً عبدہ ورسولہ اللّٰهم اجعلنی من التوابین واجعلنی من المتطهرین

ای عن الاخلاق الذمیمۃ ۱۲

الموقوف وقال النووی فی شرح المهذب روی عن سعید مرفوعاً وموقوفاً وهما ضعیفان و قال النووی فی کتاب الاذکار قال بعضُ اصحابنا وهو الشیخ ابو الفتح نصر المقدسی الزاهد یستحبّ للمتوضی اَن یقول فی ابتداء وضوئہ بَعد التسمیۃ اَشهد ان لا اِلٰه اِلا اللہ وحدہ لا شریک لہ واشهد انّ محمدًا عبدہ ورسولہ وهذا الذی قالہ لا بأس بہ اِلا انہ لا اصلَ لہ من جهۃ السُّنَّۃ ویقول بَعد الفراغ من الوضوء اَشهد ان لا اِلٰه اِلا اللہ وحدہ لا شریکَ لہ واشهد انّ محمدًا عبدہ ورسولہ اللّٰهم اجعلنی من التوّابین واجعلنی من المتطهرین سبحانک اللهم وبحمدک اَشهد اَن لّا اِلٰه اِلّا انت استغفرکَ واَتوب الیکَ۔

وقال رَوَینا فی سنن الدارقطنی عن ابن عمر مرفوعًا من توضأ ثم قال اشهد اَن لا اِلٰه اِلا اللہ واشهد انّ محمدًا عبدُہ ورسولُہ قبل ان یتکلم غُفِرلہ ما بین الوضوئَین۔ واسنادُہ ضعیف وروینا فی مسند احمد وسنن ابن ماجۃ وکتاب ابن السنّی من روایۃ انس مرفوعًا من توضّأ فأحسَن الوضوء ثم قال ثلث مراتٍ اشهَد ان لا اِلٰه الا اللہ الحدیث۔

کتاب مقدمہ غزنویہ فی فروع الحنفیۃ میں ہے انّ من المستحبّات ان یقرأ بعدَ الوضوء سورۃ انّا انزلناہ ثلاث مراتٍ لقولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام مَن قرأ انّا انزلناہ علی اِثر الوضوء مرۃً کتب اللہ لہ عبادۃَ خمسین سنۃ قیام لیلها وصیام نهارها ومن قرأها مرّتَین اعطاہ اللہ ما یعطی الخلیل والکلیم والحبیب ومن قرأ ثلاث مرات یفتح اللہ لہ ثمانیۃ ابوابِ الجنۃ فیدخلها من اَیّ بابٍ شاء بلا حسابٍ ولا عذابٍ وروی ایضًا من قرأ انّا انزلناہ علی اِثر الوضوء مرۃً کتبہ اللہ من الصدّیقین ومن قرأها مرّتَین کتبہ اللہ من الشهداء ومَن قرأها ثلاث مرات یحشرہ اللہ تعالیٰ مع الانبیاء انتهٰی۔

وفی المصنوع فی معرفۃ الموضوع لعلیّ القاریؒ حدیث من قرأ فی الفجر۔ بألم نَشرَح و

فتحت لہ ثمانیۃ ابواب من الجنۃ ید خل من ایھا شاء و فی الباب عن انس و عقبۃ بن عامر
قال ابو عیسی حدیث عمر قد خولف زید بن حباب فی ھذا الحدیث قال وروی عبداللہ بن

ألم تر۔ لم یرمد قال السخاوی لا أصل لہ و کذا قراءۃ انا انزلناہ عقیب الوضوء لا أصل لہ وھو مفوّت سنۃ و اراد السخاوی انہ لا اصل لہ فی المرفوع و الّا فقد ذکرہ ابو اللیث السمرقندی و ھو امامٌ جلیلٌ ۔ انتہٰی ۔

فائدہ کتب فقہ میں وضو کرنے وقت غسلِ ہر عضو کے وقت بعض دعائیں منقول ہیں۔ وہ دعائیں سلف صالحین نے ذکر کی ہیں۔ احادیثِ صحیحہ مرفوعہ سے وہ ثابت نہیں ہیں۔ بغیر التزام اگر ان دعاؤں کو گاہے گاہے پڑھا جائے تو کوئی حرج نہیں ہے۔ باعتبارِ معنی یہ بڑی اچھی دعائیں ہیں۔ بعض کتبِ فقہ میں ہے کہ ہر عضو کے غسل کے وقت تشہد پڑھنا چاہیے

کتابِ غُنیہ میں ہے۔ کہ (۱) ابتدائے وضوء میں تسمیہ کے بعد یہ دعا پڑھے الحمد للہ الذی جَعَل الماءَ طَھورًا۔ (۲) بوقت مضمضہ یہ پڑھے اللّٰھم اسقِنی مِن حوضِ نبیّک کأسًا لا أظمأُ بعدہ ابدًا۔ اور عند البعض یہ پڑھے۔ اللّٰھم اَعِنّی علیٰ ذکرِك وشُکرِك و تلاوۃ کتابِك (۳) بوقتِ استنشاق اللّٰھم لا تحرِمْنی مِن رائحۃِ نعمِك وجنانِك اور عند البعض اَرِحْنِی رائحۃَ الجنّۃِ وارزُقنِی مِن نعیمِھا ولا تُرِحْنِی رائحۃَ النارِ (۴) بوقتِ غسلِ وجہ اللّٰھم بیِّضْ وَجھِی یومَ تبیَضُّ وُجوہٌ وتسوَدُّ وُجُوہٌ۔ اور عند البعض اللّٰھم بیِّضْ وَجھِی بِنورِكَ یومَ تُبیَّض وجوہُ أولیائِك ولا تُسوِّدْ وَجھِی بذُنُوبِی یومَ تسوَدُّ وُجُوہُ اعدائِك۔

(۵) بوقتِ غسلِ یدیمنیٰ اللّٰھم أعطِنی کتابی بیمینی وحاسبنی حسابًا یسیرًا (۶) اور بوقتِ غسلِ یدیُسریٰ اللّٰھم لا تُعطِنی کتابی بشمالی ولا من وراءِ ظھری (۷) بوقتِ مسحِ رأس۔ اللّٰھم حرِّمْ شعری وبَشَری علی النارِ وأظِلَّنی تحت ظِلِّ عرشِك یوم لا ظلَّ اِلّا ظلُّك۔ اور عند البعض اللّٰھم غشِّنی برحمتك وأنزِل علیَّ من برکاتك (۸) بوقتِ مسحِ اُذُنین اللّٰھم اجعلْنی من الذین یستمعون القولَ فیتّبِعون احسنَہ (۹) بوقتِ غسلِ رجلین اللّٰھم ثبِّت قدمیَّ علی الصراط یومَ تزِلُّ الاقدام (۱۰) اور عند البعض یہ دعا مذکورہ بوقتِ غسل رِجل یمنیٰ پڑھے۔ اور بوقت غسلِ رجل یسریٰ یہ دعا پڑھے۔ اللّٰھم اجعلْ لی سَعیًا

صالح وغیرہ عن معاویۃ بن صالح عن ربیعۃ بن یزید عن ابی ادریس
عن عقبۃ بن عامر عن عمرؓ وعن ابی عثمان عن جبیر بن نفیر عن عمرؓ وھذا حدیث

مَشکورًا وذنبًا مغفورًا وعملًا مقبولًا وتجارۃً لن تبور۔ انتہٰی ما فی الغنیۃ۔
عینی بنایہ میں شرح طحاوی سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ یقول (۱) عند المضمضۃ
اللّٰھم اعنّی علیٰ تلاوۃ القرآن وذکرك وشکرك وحسن عبادتك (۲) وعند
الاستنشاق اللّٰھم ارحنی رائحۃ الجنّۃ (۳) وعند غسل الوجہ اللّٰھم بیّض
وَجھی یوم تبیَضُّ الخ (۴) وعند غسل الید الیمنیٰ اللّٰھم اَعطِنِی کتابِی الخ (۵)
وعند غسل الیسریٰ اللّٰھم لا تُعطِنی الخ (۶) وعند مسح اذنیہ اللّٰھم اجعلنی
من الذین الخ۔ (۷) وعند مسح عنقہ اللّٰھم اَعتِق رقبَتِی من النار۔ (۸) وعند
غسل رجلیہ اللّٰھم ثبّت قدمی الخ انتہٰی۔

مسئلہ ثانیہ مہمّہ حدیثِ مذکور فی بابِ ھذا کی سند میں ایک اہم بحث کی طرف ترمذی نے اِن الفاظ میں اشارہ فرمایا ہے۔ حدیث
عمرؓ قد خُولِف زیدؒ بن حباب فی ھذا الحدیث الخ۔ یعنی حدیثِ ھذا میں زید بن حباب
کی مخالفت کی گئی ہے۔ بالفاظ دیگر سندِ حدیثِ ھذا میں دیگر ائمۂ حدیث نے زید بن حباب کی
مخالفت کی ہے۔ ترمذی کا مقصد زید بن حبابؒ کی سند کو اور خود زید کو مجروح قرار دینا ہے اس لیے
کہ زید بن حباب نے اس حدیث کی جو سند ذکر کی ہے اس میں زید سے غلطی واقع ہوگئی ہے
کیونکہ ائمۂ ثقات اس کے برخلاف اور طرح یہ سند ذکر کرتے ہیں۔
دیگر ائمۂ ثقات کی سند صحیح ہے۔ ائمۂ ثقات کی سند ترمذی اس عبارت روی عبد اللّٰہ
ابن صالح وغیرہ عن معاویۃ بن صالح الخ میں بیان فرما رہے ہیں۔ پھر آخر میں فرمایا۔ و
ھٰذا حدیث فی اسنادہ اضطراب۔ اضطراب سے مراد وہ خلاف ہے جس کا ارتکاب زید بن
حباب نے کیا ہے۔
تفصیلِ خلاف واضطراب یہ ہے۔ کہ زید بن حباب کی سند یہ ہے جو امام ترمذیؒ نے
ذکر کی ہے۔" حدثنا جعفر بن محمد بن عمران الثعلبی الکوفی۔ حدثنا زید بن حباب
عن معاویۃ بن صالح عن ربیعۃ بن یزید الدمشقی عن ابی ادریس الخولانی وابی

فی اسنادہ اضطراب ولا یصح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذا الباب کثیر

عثمان عن عمر بن الخطاب" سند ھذا سے معلوم ہوا کہ زید بن حباب ابوادریسؒ اور عمرؓ کے مابین واسطہ ذکر نہیں کرتے اور یہ زید کی غلطی ہے۔ کیونکہ زید حدیث ھذا کی روایت معاویہ بن صالح سے کرتے ہیں۔

اور معاویہ کے دیگر تلامذہ مثل عبداللہ بن صالح وغیرہ نے اس حدیث کی دو سندیں ذکر کی ہیں جو سندِ زید کے خلاف ہیں۔ ان دو سندوں کا ذکر امام ترمذیؒ اس عبارت "روی عبداللہ بن صالح وغیرہ عن معاویۃ بن صالح عن ربیعۃ بن یزید الخ" میں کررہے ہیں۔ عبداللہ بن صالح کی دو سندیں یہ ہیں جو زید کی سند کے خلاف ہیں۔

(۱) سندِ اول۔ عن عبد اللہ بن صالح وغیرہ عن معاویۃ بن صالح عن ربیعۃ بن یزید عن ابی ادریس الخولانی عن عقبۃ بن عامر عن عمر بن الخطابؓ الخ۔ اس سند میں ابوادریس اور عمرؓ کے مابین واسطہ موجود ہے جو کہ عقبۃ بن عامر ہیں۔

(۲) سندِ ثانی۔ عن عبد اللہ بن صالح وغیرہ عن معاویۃ بن صالح عن ابی عثمان عن جبیر بن نفیر عن عمر رضی اللہ عنہ۔ دوسری سند میں ابوادریس مذکور نہیں ہیں۔ بلکہ ابوعثمان کا ذکر ہے جو اسناد میں معاویہ کے اور ابوعثمان و عمرؓ کے مابین واسطہ موجود ہے جو جبیر بن نفیر ہیں۔

اس بیان سے معلوم ہوا کہ ترمذیؒ کے کلام میں وعن ابی عثمان عطف ہے ربیعۃ بن یزید پر جو شیخ معاویہ ہیں۔ تو معاویہ کے دو شیخ ہیں۔ سندِ اول میں معاویہ کا شیخ ربیعہ ہے۔ اور سندِ ثانی میں اس کا شیخ ابوعثمان ہے۔ کذا قال ابوعلی الغسانی۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ حدیث ھذا کی سند میں عام ائمہ نے زید کی مخالفت کی ہے۔ زید نے اس سند میں متعدد غلطیاں کی ہیں۔

(۱) اول یہ کہ یہ حدیثِ عمرؓ ہے۔ اور اس میں عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دو شاگرد ہیں جو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اس حدیث کی روایت کرتے ہیں اول عقبۃ بن عامر۔ دوم جبیر بن نفیر۔ اور زید نے ان دونوں کو ترک کردیا ہے۔

(۲) دوم یہ کہ زید نے ابوادریس اور ابوعثمان دونوں کو تلمیذین شیخ واحد بنایا ہے۔ جو کہ عمر

رضی اللہ عنہ ہیں حالانکہ ان دونوں میں سے ایک بھی تلمیذ عمرؓ نہیں ہے۔ یعنی ایک بھی عمر رضی اللہ عنہ سے براہ راست روایت نہیں کرتا۔

(۳) سوم یہ کہ زید نے ابو ادریس و ابو عثمان کو ایک ہی سند میں شریک کر دیا۔ یعنی دونوں کو یکجا ذکر کیا۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کی سند ایک ہے۔ اور دونوں کا اخذ عن عمرؓ بطریق واحد ہے۔ حالانکہ ہر ایک کا طریقۂ اخذ مختلف ہے۔ کیونکہ ابو ادریسؒ نے عمرؓ سے اخذ کیا ہی بواسطہ عقبہؒ۔ اور ابو عثمانؒ نے عمرؓ سے اخذ کیا ہے بواسطہ جبیرؒ۔

(۴) چہارم۔ یہ کہ زید نے ابو عثمان کو ربیعۃ بن یزید کا شیخ بنایا ہے۔ جس طرح ابو ادریس کو ربیعہ کا شیخ بنایا۔ حالانکہ یہ درست نہیں ہے بلکہ ابو عثمان شیخ ہیں معاویۃ بن صالح کے۔ پس معاویۃ بن صالح کے شیخ دو ہیں اول ربیعۃ بن یزید۔ دوم ابو عثمان۔ لہذا ابو عثمان ربیعہ کا شیخ نہیں ہے۔ البتہ ابو ادریس ربیعہ کا شیخ ہے۔ یہ ہے ایضاح جرح ترمذی لزید بن حباب۔ اور یہ ہے تفصیل کلام امام ترمذیؒ۔ امام ترمذیؒ نے جلد ثانی میں بھی زید بن حبابؒ کی طرف اس وہم کی نسبت کی ہے۔

جواب۔ علمائے محققین مثل ابو علی الغسانیؒ وغیرہ نے لکھا ہے۔ کہ ترمذی کا یہ قول تو درست ہے۔ کہ عبداللہ بن صالح عن معاویہ کی دونوں سندیں صحیح ہیں۔ جن میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے راوی عقبہ و جبیر ہیں اور ترمذی نے باب ھذا کی ابتداء میں جو سند ذکر کی ہے وہ غلط ہے۔

لیکن امام ترمذیؒ نے اس وہم و غلطی کی نسبت جو زید بن حباب کی طرف کی ہے یہ درست نہیں ہے۔ زید اس وہم و غلطی سے بری ہیں۔ محدثین لکھتے ہیں کہ یہ وہم و غلطی درحقیقت خود امام ترمذیؒ یا خود ان کے شیخ سے واقع ہوئی ہے۔ کیونکہ ائمہ و حفاظ حدیث نے علی خلاف ما فی الترمذی زید کی سند موافق سند عبداللہ بن صالح وغیرہ ذکر کی ہے۔ بہر حال روایت ائمہ ثقات کی طرح زید بن حباب کی سند کما صرح بہ النوویؒ فی شرح مسلم ان غلطیوں سے پاک ہے۔ ہذا واللہ اعلم و علمہ اتم۔

باب الوضوء بالمد

باب ھذا میں متعدد ابحاث ہیں۔ جن کی توضیح یہ ہے۔

بحث اول۔ حدیث ھذا کے راوی صحابہ میں سے سفینہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں۔ سفینہ نبی علیہ الصلوٰۃ

ابن منیع وعلی بن حجر قالا نا اسمٰعیل بن علیۃ عن ابی ریحانۃ عن سفینۃ

والسلام کے مولیٰ یعنی معتق تھے۔ آپ کے نام میں اختلاف ہے۔ قیل کان اسمہ مھران وقیل طھمان وقیل مروان وقیل نجران وقیل رومان وقیل ذکوان وقیل کیسان وقیل سلیمان وقیل ایمن وقیل احمر وقیل احمد وقیل رباح وقیل قیس۔ مستدرک حاکم سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا نام قیس تھا۔

حافظؒ نے آپ کے نام میں اکیس۲۱ اقوال ذکر کیے ہیں۔ آپ فارسی النسل غلام تھے۔ پھر امّ سلمہؓ نے خرید کر کے اس شرط پر انہیں آزاد کر دیا کہ وہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خدمت کریں گے۔ آپ امّ سلمہ وعلی رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں۔ اور آپ سے آپ کے دو بیٹوں عبد الرحمٰن وعمر کے علاوہ سالم بن عبد اللہ وابو ریحانہ وغیرہ روایت کرتے ہیں۔

آپ کی تلقیب بہ سفینہ کا قصہ وہ خود یوں بیان کرتے ہیں۔ عن سفینۃ کنتُ مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فکان بعض القوم اذا أعیا القٰی علیّ ثوبہ حتی حملتُ من ذلک شیئاً کثیرًا فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما انتَ الّا سفینۃ۔ مستدرک میں ہے انہ ھلکتِ المراکبُ فی سفرٍ فحمل اشیاءَ کثیرۃً علی ظہرہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ھل انتَ الّا سفینۃ۔

جنگل میں شیر کے ساتھ آپ کا قصہ مشہور ہے۔ یہ قصہ بزّار، طبرانی، حاکم وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔

وذکر البخاری فی تاریخہ انّ سفینۃ بقی الی زمن الحجاج روی محمد بن المنکدر عن سفینۃ انہ قال رکبتُ سفینۃً فی البحر فانکسرت فرکبتُ لوحًا فأخرجنی الی أجمّۃ فیھا اسدٌ فأقبلَ الیّ فقلتُ انا سفینۃُ مولیٰ رسولِ اللہِ صلی اللہ علیہ وسلم وأنا تائہٌ فجعل یغمزنی بمنکبہ حتی أقامنی علی الطریق ثم ھمھم فظننتُ انہ السلام۔ وفی دلائل النبوّۃ للبیھقی عن ابن المنکدر انّ سفینۃ مولیٰ رسولِ اللہِ صلی اللہ علیہ وسلم أخطأ الجیشَ بأرض الرومِ وأُسِرَ فی ارضِ الروم فانطلق ھاربًا یلتمس الجیشَ فاذا ھو بالاسد فقال لہ یا أبا الحارث انا سفینۃ مولیٰ رسولِ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان من أمری کیتَ وکیتَ فأقبل الاسدُ یُبَصبِص حتی قام الی جنبہ وکلما سمع صوتًا أھوی الیہ ثم یمشِی الی جنبہ فلم یزل کذلک حتی بلغ الجیشَ فرجع الاسد۔

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یتوضأ بالمد ویغتسل بالصاع وفی الباب عن عائشۃ

بحث ثانی - امام نوویؒ شرح مسلم میں لکھتے ہیں اَجمع المسلمونَ علی انّ الماء الذی یُجزِئُ فی الوضوءِ والغُسل غیر مقدّر بل یکفیہ القلیل والکثیر - انتھٰی بحاصلہ - تاہم اِسراف کے احتراز کرنا ضروری ہے - بعض علماء کا مسئلہ ھٰذا میں اختلاف ہے ففی بعض الکتب انّ التحدید بالمُدّ فی الوضوءِ و بالصّاع فی الغُسل وُجوبِیٌّ عند ابن شعبان من المالکیّۃ و محمد بن الحسن من الحنفیۃ لا یجزئ الاقل منھما وعند الجمھور کفائیٌّ استحبابیٌّ - سعایہ
متعدّد احادیث میں یہ ثابت ہے کہ نبی علیہ السلام وضوء تقریبًا مُدّ سے اور غُسل تقریبًا صاع سے کرتے تھے - روی البخاری ومسلم عن انس قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یغتسِل بالصّاع الی خمسۃ اَمداد و یتوضّأ بالمدّ - وروی ابن ماجہ عن سفینۃؓ وعائشۃؓ وجابرؓ قالوا کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضّأ بالمدّ ویَغتسل بالصاع - وروی عن عقیل بن ابی طالب قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یُجزِئُ من الوضوءُ مدٌّ ومِن الغُسل صاعٌ - فقال رجلٌ لا یُجزینا فقال قد کانَ یجزی من ھو خیر منک و اکثر شعرًا یعنی النبیّ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم - وروی ابوداؤد عن عائشۃؓ وجابرؓ نحو ما مرّ - وروی عن اُمّ عمارۃؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم توضّأ فأُتی باناء فیہ ماء قدر ثُلثیِ المدّ - وروی عن انسؓ قال کانَ النبی صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہ وسلم یتوضّأ باناءٍ یَسع رطلَین ویَغتسل بالصاع - قال ابوداؤد سمعتُ احمد بن حنبلؒ یقول الصاع خمسۃ ارطال وھو صاع ابن ابی ذئب وھو صاعُ النبی صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم - وفی روایۃ لہ عن انس کانَ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم یَتوضّأ بِمکّوک - وھو بفتح المیم و تشدید الکاف مکیالٌ معروفٌ یسع صاعًا ونصف صاع - قال البغوی وصاحب النھایۃ المراد بالمکوک ھھنا المد - کذا فی مرقاۃ الصعود - وروی ابوداؤد وغیرہ عن ابی نعامۃ انّ عبد اللہ بن مغفّلؓ سمع ابنہ یقول اللّٰھم انی اسألک القصر الابیض عن یمین الجنۃ اذا دخلتُھا فقال یا بُنیّ سَلِ اللہَ الجنّۃ وتعوّذ بہ من النار فانی سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہ وسلم یقول انہ سیکون فی ھٰذہ الامۃ قوم یعتدُون فی الطھور والدعاء - وروی النسائی عن انس قال کانَ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہ وسلم

وجابر وانس بن مالك **قال** ابو عيسىٰ حديث سفينة حديث حسن صحيح وابو ريحانة

يتوضّأ بمكوك و يغتسل بخمسة مكاكى ۔

بحث ثالث ۔ اس مقام پر مقدارِ مُدّ و صاع بیان کرنا مناسب ہے ۔ صدقۂ فطر و کفّارات کی معرفت موقوف ہے مقدارِ مُدّ و صاع کی معرفت پر ۔ اسی طرح بہت سے مسائلِ شرعیہ میں مُدّ و صاع کثیر الذکر ہیں ۔ خلاصۂ کلام یہ ہے ۔ کہ باتفاقِ ائمہ مُدّ رُبع صاع ہے ۔ یعنی صاع چار مُد کا ہوتا ہے ۔ البتہ مقدارِ صاع میں اختلاف ہے ۔

قولِ اوّل ۔ امام محمدؒ ، امام ابوحنیفہؒ ، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے ۔ یعنی مُد دو رطل کا ہوتا ہے ۔ یہی مذہب ہے فقہائے عراق کا ۔ علّامہ کوثری کتاب احقاق الحق میں لکھتے ہیں ۔ کہ امام ابو حنیفہؒ کے موافق ہیں اس مسئلہ میں بہت سے ائمہ مثل ابراہیم نخعیؒ و شعبیؒ و ابن ابی لیلیٰ و شریک و موسیٰ بن ابی طلحۃ وغیرہ ۔ فلا یصحّ الاعتراض بانّ اباحنیفۃ متفرد فی ھذہ المسئلۃ ۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ نے آخر میں قول ابی حنیفہؒ سے بطرف قول امام امام مالکؒ رجوع کیا ۔ لیکن ابن ہمامؒ نے اس سے انکار کیا ہے اور لکھا ہے کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کا رجوع ثابت نہیں ۔ کیونکہ امام محمد رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ کا خلاف مع ابی حنیفہؒ ذکر نہیں کیا ۔ وسیأتی البحث فانتظر ۔

قولِ ثانی ۔ امام شافعی و مالک و احمد رحمہم اللہ کے نزدیک ایک صاع پانچ ارطال وثلث رطل یعنی $5\frac{1}{3}$ رطل کا ہوتا ہے ۔ کہتے ہیں کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے بعد المناظرہ مع الامام مالکؒ اس قول کی طرف رجوع کیا ۔ اس مناظرے کا ذکر متعدد کتابوں میں موجود ہے ۔

امام ابو یوسفؒ و امام مالکؒ کے مابین اس مناظرے کا ذکر بیہقی ، نصب الرایہ ، شرح معانی الآثار میں موجود ہے ۔ عن الحسین بن الولید القرشی قال قدم علینا ابو یوسف (ای فی المدینۃ) من الحجّ فقال انّی ارید أن افتح علیکم باباً من العلم أھمّنی ففحصتُ عنہ فقدمتُ المدینۃ فسألتُ عن الصاع فقالوا صاعنا ھذا صاع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔ بہرحال دونوں اماموںؒ کے مابین مقدارِ صاع میں بحث ہوئی ۔ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ صاع کی مقدار آٹھ رطل ہے ۔ اور امام مالکؒ نے فرمایا کہ وہ $5\frac{1}{3}$ رطل کا ہے ۔ یعنی پانچ ارطال وثلثِ رطل ۔ اہلِ مدینہ نے کہا صاعنا ھذا صاع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔

اسمہ عبد اللہ بن مطر و ھٰکذا رأی بعض اھل العلم الوضوء بالمد و الغسل

قلتُ ما حُجّتکم قالوا نأتیك بالحُجّۃ غداً فلمّا اصبحتُ اتانی نحوٌ من خمسین شیخاً من ابناء المھاجرین والانصار مع کلّ رجلٍ منھم صاعٌ تحت ردائہٖ وقالوا اسمعنا آباءنا واجدادنا انّ ھذا صاعُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ قال فعیّرتہ فاذا ھو خمسۃُ ارطال وثُلثٌ بنقصٍ یسیرٍ فترکتُ قولَ ابی حنیفۃ واخذتُ بقول اھل المدینۃ انتھیٰ مختصراً۔

ابن ہمّام نے فرمایا ہے کہ مناظرے کا یہ واقعہ صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ اور یہ مخدوش ہے روایۃً بھی اور نظراً بھی۔ کیونکہ امام محمدؒ اپنی تصنیفات میں امام ابویوسفؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے مابین جن جن مسائل میں اختلاف ہو اس کا ذکر کرتے رہتے ہیں لیکن آپ نے مسئلہ ھٰذا میں امام ابو یوسفؒ وامام ابوحنیفہؒ کے مابین خلاف کا ذکر نہیں کیا اور یہ قوی دلیل ہے اس واقعہ کے ضُعف کی۔ نیز شیخ مسعود بن شیبہ السندھیؒ نے لکھا ہے ولاخلاف بین ابی حنیفۃ وابی یوسف الّا فی وزن الرطل لانّ عند ابی حنیفۃ الرطل عشرون آستاراً وعند ابی یوسف ثلاثون آستاراً۔

نیز علامہ زاہد الکوثریؒ احقاق الحق میں لکھتے ہیں واَمّا خبر الحسین بن الولید فمّما یبعد اَن یَتمسّك بمثلہ ابو یوسف للجھل باَعیان الرُّواۃ ورجال اسانید ھم فی الطبقات کلّھا علی انّ ھٰذا الخبر لو صحّ لما انفرد بہ رجلٌ من خارج المذھب۔ انتھیٰ۔ دارقطنی میں ہے کہ اِس مسئلہ کی وجہ سے امام مالکؒ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے بارے میں نازیبا اور سخت الفاظ استعمال کیے۔ دارقطنی کی روایت ہٰذا کی سند مردود ہے۔ ابن عبد الہادی صاحب تنقیح لکھتے ہیں اسنادہ مُظلم۔ تمام محققین وکبار علماء مذاہب اربعہ نے تصریح کی ہے۔ کہ امام مالکؒ نے زندگی بھر کسی وقت امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں سخت ونازیبا الفاظ نہیں کہے۔ بلکہ وہ ہمیشہ امام ابوحنیفہؒ کی مدح وتعریف کیا کرتے تھے۔

فائدہ۔ قرونِ اُولیٰ میں مستعمل صاع تین تھے۔ اوّل صاع عراقی۔ اور یہی صاع عُمری بھی کہلاتا ہے اور وہ آٹھ رطل کا ہے۔

دوم صاع حجازی ہے۔ اور وہ پانچ رطل اور ثُلثِ رطل کے برابر ہے یعنی ۵ ۱/۳ رطل۔

بالصاع وقال الشافعی واحمد و اسحٰق لیس معنی ھذا الحدیث علی التوقیت انہ

سوم صاع ہاشمی ہے۔ اور وہ تتیس ۳۲ رطل کا ہے۔ یہ سب سے بڑا ہے۔ اور باتفاق ائمہ یہ صاع متروک وغیر معتبر ہے کفارات وصدقۂ فطر وغیرہ احکام شرعیہ میں۔ اسی طرح غسل و وضوء کی احادیث میں مذکور صاع سے صاع ہاشمی مراد نہیں ہے۔

اور اوّلین میں یعنی صاع کی پہلی دو قسموں میں اختلاف ہے۔ اختلاف اس بات میں ہے کہ اُن میں سے صاع النبی صلی اللہ علیہ وسلم کونسا تھا۔ عند الاحناف صاع عراقی ہی صاع نبی علیہ السلام ہے۔ اور عند الشوافع وغیرہ صاع حجازی صاع نبی علیہ السلام ہے۔

دلائل احناف:۔ علماء حنفیہ اس مدّعیٰ کے اثبات کے لیے کئی ادلّہ پیش کرتے ہیں۔

دلیل اوّل۔ ابوداؤد و دارقطنی میں ہے۔ عن انس قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ باناءٍ یسع رطلین ویغتسل بالصاع۔ اس حدیث کی سند میں ایک راوی کا نام شریک ہے جس میں بعض علماء نے کلام کیا ہے۔ لیکن یہ کلام صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ شریک رُواۃِ مسلم میں سے ہے۔ اور رُواۃِ مسلم سب ثقہ ہیں۔ یہ بات واضح ہے کہ نبی علیہ السلام وضوء مُد سے کیا کرتے تھے۔ اور حدیثِ مذکور سے ثابت ہوگیا۔ کہ اناء وضوء دو رطل کا تھا۔ پس ثابت ہوا۔ کہ مُد دو رطل کا ہوتا ہے۔ اور چونکہ مُد رُبعِ صاع ہے لہٰذا لازم و واضح ہوا۔ کہ صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے۔

دلیل ثانی۔ اخرج النسائی عن موسٰی الجھنی قال اتی مجاھد بقدح حزرتہ ثمانیۃ ارطالٍ فقال حدّثتنی عائشۃ انّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یغتسل بمثل ھذا۔ وکذا اخرج الطحاوی۔ حدیث ھذا سے معلوم ہوا کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا غسل والا برتن آٹھ رطل کا تھا۔ پس ثابت ہوا کہ صاع آٹھ رطل کا ہے۔ کیونکہ نبی علیہ السلام صاع سے غسل کرتے تھے۔

دلیل ثالث۔ روی ابن ابی شیبۃ فی مصنّفہ والزیلعی فی نصب الرایۃ والطحاوی عن الحسن بن صالح قال صاع عمرؓ ثمانیۃ ارطالٍ۔ عمر سے مراد عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ ہیں نہ کہ عمر بن عبد العزیزؒ۔

دلیلِ رابع۔ طحاوی میں ہے بسندِ صحیح عن ابراھیم النخعی قال عیّرنا صاع عمرؓ فوجدنا

حجاجیًا والحجاجی عند ھم ثمانیۃ ارطال۔

دلیل خامس ۔ ابن تیمیہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں ۔ الصاع لماء الغسل ثمانیۃ ارطال والذی لزکوۃ الفطر وغیرھا خمسۃ ارطال وثلث وحکاہ الحافظ ابن حجر فی الفتح فی باب غسل الرجل مع امرأتہ عن بعض الشافعیۃ ۔ ہم کہتے ہیں کہ جب خصم نے تسلیم کیا کہ صاع غسل آٹھ ارطال تھا تو صدقۂ فطر وغیرہ کفارات کا صاع بھی یہی ہونا چاہیے لعدم القائل بالفرق۔ وایضًا لما وافقنا الخصم فی صاع الغسل ناسب ان یحمل علیہ صاع صدقۃ الفطر والکفارات المختلف فیہ حملًا للمختلف فیہ علی المتفق علیہ۔

دلیل سادس ۔ شیخ انور رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ احوط صدقات وکفارات میں صاع عراقی پر عمل کرنا ہے۔ للخروج عن العھدۃ بیقین ۔ حاصل یہ ہے۔ کہ روایات میں تعارض ہے ۔ تو ہم عمل علی وفق الاحتیاط کرتے ہیں ۔ اور احتیاط صاع عراقی کے لیے مرجح ہے ۔ کیونکہ صاع عراقی بڑا ہے صاع حجازی سے ۔ اور بڑے پر عمل کرنے میں شک باقی نہیں رہتا۔ کما لایخفیٰ ۔

دلیل سابع ۔ روایات میں تعارض ہے تو ہم خارجی وجوہ قیاس وغیرہ کی ترجیح کے مطابق عمل کرتے ہیں۔ اور متعدد وجوہ خارجیہ روایاتِ صاع عراقی کے لیے مرجح ہیں۔

وجہ اوّل یہ ہے۔ کہ صدقۂ فطر وغیرہ سے مقصود دفع حاجتِ فقراء ہے۔ پس معتبر فائدۂ فقراء ہے اور فقراء کا فائدہ صاعِ عراقی ہی میں ہے ۔ جو کہ بڑا ہے نہ کہ صاع حجازی میں جو کہ چھوٹا ہے ۔

وجہ ثانی ۔ غسل میں بھی صاعِ عراقی اَولیٰ ہے لحصول التنظیف بہ بسھولۃ ۔

وجہ ثالث ۔ صاع عراقی غسل میں اس لیے بھی اَولیٰ ہے کہ اس میں اجتناب من الاسراف ہے۔ یا تقلیل اسراف ہے۔ اور تقلیل اسراف واجتناب من الاسراف بہرحال مستحسن ہیں۔ توضیح کلام یہ ہے۔ کہ عام مسلمان غالبًا غسل و وضوء میں صاع ومد سے زیادہ پانی استعمال کرتے ہیں اور یہ ایک قسم کی تعدِّی عن الحکم المنصوص ہے اور یہ تعدِّی اگرچہ عند جمہور العلماء ممنوع وحرام نہیں ہے ۔ اور نہ یہ موجبِ اِثم ہے تسہیلًا للشریعۃ وتخفیفًا علی الامۃ۔ لیکن بہرحال یہ ظاہری طور پر ایک قسم کی تعدِّی ہے ۔ اور حکمِ منصوص کی مخالفت ہے ۔ اور مقدار ماء طہارت نبی علیہ السلام سے تجاوُز ہے ۔ اور اہل اللہ وخواص وعلماء کے شایانِ شان یہ ہے۔ کہ وہ اس تجاوُز و مخالفت سے احتراز کریں حسنات

الابرار سیئات المقربین ۔ اور یہ ظاہر ہے کہ صاع و مد جتنے چھوٹے ہوں گے ۔ اتنی تعدّی و مخالفتِ منصوص زیادہ لازم آئے گی ۔ اور جتنے بڑے ہوں گے اتنی تعدّی و مخالفت کم لازم آئے گی ۔ ھذا الوجہ قد خطر ببالی وللہ الحمد ۔

دلیلِ ثامن ۔ روی جابر قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ بالمدّ رطلین ویغتسل بالصاع ثمانیۃ ارطال ۔ اخرجہ ابن عدیؒ ۔

دلیل تاسع ۔ طحاوی میں ہے عن انسؓ انہ علیہ السلام کان یتوضأ بالمدّ وھو رطلان ۔ اس حدیث میں ذکرِ مدّ کے ساتھ تفصیلِ مدّ بھی موجود ہے ۔ کہ وہ دو رطل کا ہوتا ہے ۔ لھذا ثابت ہوا کہ صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے ۔

دلیل عاشر ۔ عن انس رضی اللہ عنہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ بمدٍ رطلین ویغتسل بالصاع ثمانیۃ ارطال ۔ اخرجہ الدارقطنی ۔

دلائلِ جمہور امام شافعیؒ وغیرہ ۔ وہ اپنے دعوی کے لیے کئی ادلہ پیش کرتے ہیں ۔

دلیل اول ۔ وہ استدلال کرتے ہیں قصۃ ابو یوسفؒ مع اہل المدینہ سے جس میں مناظرے کا ذکر ہے وقد تقدّم بیانُ ذلک ۔ اور اس قصہ میں مذکور ہے کہ پچاس شیوخِ مدینہ نے گواہی دی کہ یہ صاع نبی علیہ السلام ہے ۔ اور وہ پانچ ارطال وثلثِ رطل تھا ۔

جواب اول ۔ اِس قصہ کے رُواۃ اور یہ شیوخ مجاہیل ہیں ۔ اور عند المحدثین مجہول راوی کی روایت معتبر نہیں ہے ۔

جواب ثانی ۔ امام محمدؒ نے اس مسئلہ میں ابویوسفؒ کا خلاف مع ابی حنیفہؒ ذکر نہیں کیا ۔ اور مناظرۂ مذکورہ صدر میں رجوع ابویوسف الی قول مالکؒ کی تصریح ہے ۔ اور جب رجوع ابویوسفؒ ثابت نہ ہوا ۔ تو یہ قصہ بھی ثابت و صحیح نہیں ہوگا ۔ جبھی تو ابن ہمامؒ وغیرہ نے اس قصہ کو مخدوش بتایا ہے ۔

جواب ثالث ۔ پچاس اہلِ مدینہ جو صاع لائے تھے اور وہ ابویوسفؒ کی پیمائش کے مطابق ۵ ⅓ رطل تھا ۔ ہم کہتے ہیں ۔ کہ ممکن ہے ۔ کہ وہ صاع عراقی ہو یعنی آٹھ رطل کا ہو ۔ جس کے قائل احناف ہیں ۔ لیکن ۵ ⅓ رطل اس لیے ہوا کہ ابویوسف رحمہ اللہ نے اُس کی پیمائش برطل اہلِ مدینہ کی تھی ۔ نہ کہ برطلِ بغدادی ۔ رطلِ اہلِ مدینہ بڑا ہے رطلِ بغدادی سے ۔ بغدادی آٹھ ارطال تقریباً مُساوی ہیں ۵ ⅓ ارطال برطل اہل مدینہ کے ۔ کیونکہ رطلِ مدنی تیس ۳۰ اَستار ہے ۳۰ × ۵ ⅓ = ۱۶۰ =

بنا بریں ⅓ ۵ ارطال ایک سو ساٹھ استار بنتے ہیں۔ اور رطلِ بغدادی بیس[20] استار ہے ۲۰×۸=۱۶۰ یعنی آٹھ ارطال برطل بغدادی بھی ایک سو ساٹھ استار کے برابر ہیں۔ کذا قال بعضُ شیوخنا۔

دلیل ثانی۔ شیخین وغیرہ کی حدیث ہے فدیہ کے بارے میں مرفوعًا ماحاصلہ انہ اطعم ستۃ مساکین لکل مسکین نصف صاع۔ وفی روایۃ فرقًا بین ستۃٍ۔ اور فرق سولہ رطل کا ہوتا ہے۔

حدیثِ ھٰذا سے معلوم ہوا کہ ایک فرق چھے آدمیوں کے لیے کافی ہے اور چھے مسکینوں کے لیے تین صاع چاہییں۔ اور ہر مسکین کے لیے نصف صاع چاہیے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ فرق تین صاع ہے۔ اور روایات میں ہے۔ کہ ایک فرق سولہ[16] رطل کا ہوتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ ظاہر ہوا۔ کہ ایک صاع ⅓ ۵ رطل کا ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر صاع آٹھ رطل کا ہو تو ایک فرق دو صاع بنتا ہے۔ اور دو صاع چھے مسکینوں کے لیے کافی نہیں ہو سکتے۔

جواب۔ ممکن ہے کہ ذکر فرق مدرج من الراوی ہو۔ نیز ہم کہتے ہیں کہ فرق تین صاع کا ہوتا ہے مطلقًا یعنی چوبیس[24] رطل۔

دلیل ثالث۔ اخرج ابن خزیمۃ عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ قال قیل یا رسولَ اللہ صاعُنا اصغر الصیعان و مُدُّنا اکبر الامداد فقال اللّٰھم بارک لنا فی صاعِنا وبارک لنا فی قلیلنا وکثیرنا واجعل لنا مع البرکۃ برکتین۔ حدیثِ ھٰذا سے معلوم ہوا۔ کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زمانہ میں چھوٹا صاع رائج تھا۔ جبھی تو انہوں نے فرمایا صاعُنا اصغر الصیعان۔ اور چھوٹا صاع صاع حجازی ہے۔ جو کہ پانچ ارطال وثُلث رطل ہے۔ آٹھ ارطال والا یعنی صاعِ عراقی تو اس سے بڑا ہے۔

جواب۔ ابن ہمامؒ نے لکھا ہے کہ اصغر سے مراد ہمارا صاع ہے۔ اور یہ اصغر ہے صاع ہاشمی سے۔ کیونکہ صاع ہاشمی جو کہ بتیس[32] رطل کے برابر ہے بھی ان کے زمانہ میں رائج تھا۔

بحث رابع۔ زمانۂ حال میں اوزان رائجہ کے پیشِ نظر مقدارِ صاع معلوم کرنا ضروری ہے۔ صاع حنفی جسے صاع کوفی بھی کہتے ہیں اور صاع حجاجی وعمری وعراقی بھی اسے کہتے ہیں کے بارے میں بیانِ سابق سے معلوم ہو گیا کہ وہ آٹھ رطل ہے۔ اوزانِ رائج الوقت کے مطابق یہ صاع دو سو ستر[270] تولے کا ہوتا ہے۔ تو ایک صاع تین سیر چھے چھٹانک کا ہوا۔ کیونکہ ایک سیر اسّی[80] تولے کا ہوتا ہے۔

اور ایک چھٹانک پانچ تولے کا ہوتا ہے۔ بیانِ مقادیر شرعیہ میں مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ نے ایک مفید رسالہ لکھا ہے۔ مُلّا مبینؒ اور شیخ محمد ہاشم سندھیؒ نے بھی اس موضوع میں مستقل رسالے لکھے ہیں۔ سندھیؒ کی کتاب کا نام ہے فاکہۃ البستان۔ اس رسالے میں سندھیؒ نے لکھا ہے کہ سلطان اورنگ زیب عالمگیر رحمہ اللہ نے مقدارِ صاعِ شرعی معلوم کرنے کے لیے مدینہ منورہ سے صاع طلب کیا۔ پھر اس کی مقدار کی تحقیق کی گئی۔ اور معلوم ہوا کہ وہ صاع دو سو ستر (۲۷۰) تولے کے برابر ہے۔

بحث خامس۔ رطل، مثقال، درہم، دینار کی مقدار معلوم کرنا بھی نہایت ضروری ہے۔ بہت سے مسائل شرعیہ ان کے اوزان معلوم ہونے پر موقوف ہیں۔ بہت سے طلبہ و علماء کو اُن کے اوزان و مقدار کا پتہ نہیں ہوتا۔ لہٰذا اتمامِ فائدہ کی خاطر ان کے اوزانِ شرعیہ موافقِ اوزانِ رائجہ فی ہذا العصر ذکر کرنا مناسب ہے۔

(۱) رطل۔ رطل صاع کا ثُمن ہے۔ صاع ۲۷۰ تولہ ہے۔ لہٰذا رطل ۳۴ تولہ سے کچھ کم ہوگا۔ اور بقول بعض علماء ایک رطل ۳۴ تولہ اور ڈیڑھ رتی کا ہوتا ہے۔ بعض اس سے کچھ کم بتاتے ہیں۔

(۲) دینار۔ دینار و مثقال دونوں کا وزن ایک ہے۔ بالفاظ دیگر یہ دو نام ہیں ایک مسمّٰی اور ایک مقدار کے لیے۔ دینار یعنی مثقال سو (۱۰۰) جَو کا ہوتا ہے۔ اور یہ پورے ساڑھے چار ماشہ کا بنتا ہے۔ فتح القدیر میں ہے الدینار بسنجۃ اھل الحجاز عشرون قیراطاً والدرھم اربعۃ عشر قیراطاً فیکون الدرھم الشرعی سبعین شعیرۃً والمثقال مائۃ شعیرۃٍ۔ انتھٰی۔ شامی ج ۳ ص وکذا فی البحر الرائق ج ۲ ص ۲۲۷۔ کتاب مصباح میں ہے الدینار عشرون قیراطاً کل قیراطٍ اثنا عشر ارزۃ۔ انتھٰی۔ بہرحال ایک دینار یعنی مثقال کی مقدار ساڑھے چار ماشہ ہے۔

دینار سونے کا ہوتا ہے۔ سونے میں نصابِ زکوٰۃ حسبِ تصریحِ کتبِ حدیث و کتبِ فقہ بیس (۲۰) مثقال یعنی بیس (۲۰) دینار ہے۔ اس بیان کے بعد اب رائج الوقت اوزان یعنی تولوں کا حساب لگانا زیادہ مشکل نہ ہوگا۔ کیونکہ ایک تولہ کی مقدار ہے بارہ ماشہ۔ اور ایک ماشہ آٹھ رتی کا ہوتا ہے۔ پس ۲۰ مثقال تقریباً ۷½ تولہ کے برابر ہیں۔

(۳) درہمِ شرعی۔ ایک درہم کا وزن ہے ستر (۷۰) جَو۔ اوزانِ مروّجہ میں درہم کی مقدار ہے تین ماشہ ایک رتی دو جَو۔ بعض فقہاء اس میں تھوڑا اختلاف بیان کرتے ہیں۔ مظاہر حق میں ہے۔ درہم تین ماشہ ایک رتی اور پانچواں حصہ رتی کا ہوتا ہے۔ درہم چاندی کا ہوتا ہے۔ شریعت میں چاندی کا نصابِ زکوٰۃ دو سو (۲۰۰) درہم ہے۔ تو یہ تقریباً ساڑھے باون (۵۲½) تولہ چاندی بنتا ہے۔

اِس میں بھی فقہاء نے تھوڑا سا اختلاف لکھا ہے۔

کتاب مالابدمنہ ص ۹۱ پر مولانا قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمہ اللہ متوفی ۱۲۲۵ھ لکھتے ہیں:-

"نصابِ زر بست مثقال است کہ ہفت و نیم تولہ باشد۔ و نصابِ سیم دو صد درہم است کہ پنجاہ و شش روپیہ سکۂ دہلی وزنِ آں می شود" بعض علماء محشّینِ ہدایہ نے شرح کنز کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔ لانّ التولجۃ (تولہ) فی اصطلاحنا اثنا عشر ماھجۃ (ماشہ) وکلّ ماھجۃٍ ثمانی حبّۃٍ وعلیٰ ھذا یکون نصابُ الفضۃ بوزن بلادنا اثنین وخمسین تولجۃً وربع تولجۃٍ وستّ حباتٍ ونصابُ الذھب بوزن بلادنا سبع تولجاتٍ ونصف تولجۃ۔ انتہیٰ۔

شیخ انورؒ فرماتے ہیں۔ ؎

۱۔ صاع کوفی ہست اے مردِ فہیم
دو صد و ہفتاد تولہ مستقیم

۲۔ درہمِ شرعی ازیں مسکیں شنو
کہ آں سہ ماسہ ہست یک سُرخہ دو جو

۳۔ باز دینارے کہ دارد اعتبار
وزنِ آں از ماسہ داں نیم و چہار

فضّہ و ذہب کے نصابِ زکوٰۃ میں مولانا عبد الحی رحمہ اللہ اور قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ میں اختلاف ہے۔ مولانا عبد الحیؒ کی تحقیق کے مطابق جو عمدۃ الرعایۃ شرح الوقایہ میں مذکور ہے نصابِ زکوٰۃِ فضّہ ۳۶ تولہ اور نصف ماشہ ہے۔ اور نصابِ زکوٰۃِ ذہب ۵ تولہ اور ڈھائی ماشہ ہے۔ لیکن ہمارے مشائخ کے نزدیک اس تحقیق کے مقابلے میں مولانا قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ کی تحقیق صحیح ہے۔ مولانا قاضی ثناء اللہؒ کی تحقیق کے پیشِ نظر نصابِ زکوٰۃِ ذہب $7\frac{1}{2}$ تولہ ہے۔ اور نصاب زکوٰۃِ فضّہ تقریباً $52\frac{1}{2}$ تولہ ہے۔

(۴) **مقدارِ اوقیہ** ساڑھے دس تولہ۔

(۵) **مقدارِ وسق** پانچ من اور ڈھائی سیر۔ ایک من چالیس سیر کے برابر ہے۔ یہ وہ من ہے جو رائج الوقت ہے۔ شرعی مَن عند البعض مرادف مُد ہے اور مُد صاع کا ربع ہے۔

اوزانِ شرعیہ کے بارے میں میرا ایک طویل فارسی منظوم ہے۔ بطور تکمیلِ افادہ اس منظوم کے چند اشعار ذکر کرنا فائدہ سے خالی نہ ہوگا۔ وہ منظوم یہ ہے۔ ؎

وزنِ مثقالے کہ سے آید بکار
چار رتی آر با ماسہ چہار
مُدّ بود دو رِطل و صاع از چار مُدّ
سیر از ہشتاد[۸۰] تولہ مستمد
تولہ دوازدہ[۱۲] ماسہ باشد اے پسر
ہشت[۸] رتّی ماسہ باشد سر بسر
درہمِ شرعی زروحانی بگو
آں سہ[۳] ماسہ یک رتی باخُمسِ او
یاد کن مقدارِ صاعِ ہاشمی
وزنش از ارطال باشد دو وسی[۳۲]
بعد ازیں صاعِ حجازی را بداں
پنج ارطال وثلث[۵⅓] رِطل داں
ہشت ارطال است صاعِ حنفی
دوصد و ہفتاد[۲۷۰] تولہ مستوی
شصت صیعاں یک وسق شد اے دلیر
یعنی وزنش پنج من[۵] دو نیم سیر[۲½]
اوقیہ دہ نیم[۱۰½] تولہ مرتسم
آنکہ وزنش درکتب چہل از درم

تنبیہ۔ عند الاحناف اقل مہر دس درہم ہیں۔ بعض کم علم لوگ اس کا مطلب ڈھائی روپیہ پاکستانی لیتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ ایک درہم چونّی کے برابر ہے۔ یہ بڑی غلطی ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ درہم چاندی کا ہوتا ہے۔ جس کا وزن ہوتا ہے تین ماشہ سے کچھ زیادہ۔ جیسا کہ سطور بالا میں معلوم ہو چکا ہے۔ پس دس درہم ڈھائی تولہ چاندی سے کچھ زیادہ بنتے ہیں اور چاندی کی قیمت ہر زمانے میں بدلتی رہتی ہے۔ کئی سال قبل ایک تولہ چاندی کی قیمت ایک روپیہ تھی۔ لہذا ایک درہم چونّی کے برابر تھا۔ مگر ہر زمانے میں یہ قیمت برقرار نہیں رہتی۔ آج کل ایک تولہ چاندی کی قیمت تقریباً ۴۵ روپیہ ہے۔ پس دس درہم یعنی اقلّ مہر کی مقدار

باب كراهية الاسراف في الوضوء **حدثنا** محمد بن بشار نا ابو داود نا خارجة بن مصعب عن يونس بن عبيد عن الحسن عن عُتَيّ بن ضَمُرة السعدي عن ابي بن كعب عن النبي صلى الله عليه وسلم

ہے ۱۱۲ روپیہ پاکستانی سے کچھ زیادہ ۔ ہذا واللہ اعلم

باب كراهية الاسراف في الوضوء

باب ھذا میں حدیثِ مرفوع بروایت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ مذکور ہے قال ان للوضوء شیطانا یقال لہ الولھان الخ امام ترمذی نے اس حدیث کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے ۔ اسی طرح اس کا مرفوع ہونا بھی ضعیف ہے ۔ صحیح یہ ہے کہ یہ حسن بصریؒ کا اپنا قول ہے کما قال الترمذی ۔ وقد روی ھذا الحدیث من غیر وجہ عن الحسن قولہ الخ وروی ابن ابی الدنیا عن الحسن البصری قال شیطان الوضوء یدعی الولھان یضحك بالناس فی الوضوء وکان طاوس یقول ھو اشدّ الشیاطین وفی الطریقۃ المحمدیۃ للعلامۃ محمد البرکلی قال الحسن إنّ شیطاناً یضحك بالناس فی الوضوء یقال لہ الولھان ۔

بہرحال اس سلسلہ میں کوئی صحیح حدیث مرفوع موجود نہیں ہے ۔ اس حدیث کو صرف خارجۃ بن مصعب مرفوع ذکر کرتے ہیں ۔ اور خارجہ عند المحدّثین ضعیف ہیں ۔

حدیثِ ھذا میں چند مباحث ہیں ۔ ان کی تفصیل یہ ہے ۔

مبحثِ اوّل ۔ حدیثِ ھذا کے راوی ابی بن کعب رضی اللہ عنہ جلیل القدر صحابی ہیں ۔ ھو ابیّ بن کعب بن قیس بن عبید الانصاری النجاری المدنی رضی اللہ عنہ ۔ آپ کی کنیت ابوالمنذر وابوالطفیل ہے ۔ سیّد القرّاء ہیں ۔ حدیث شریف ہے أقرأُھم ابیّ ۔ واقدیؒ لکھتے ہیں ھو اوّل من کتب للنبی صلی اللہ علیہ وسلم واوّل من کتب فی آخر الکتاب ۔ وکتب فلان بن فلان ۔ آپ سے ۱۶۴ ، احادیث مروی ہیں ۔ تین متفق علیہ ہیں اور تین پر بخاری اور سات پر مسلم منفرد ہیں ۔ ابی بن کعبؓ کے عظیم مناقب میں سے ایک یہ ہے ۔ کہ اللہ تعالیٰ نے نبی علیہ السلام کو خصوصی حکم دیا ۔ کہ ابیؓ کو قرآن پڑھائیں اور سکھائیں ۔ فعن ابن عباس انّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرأ علی اُبیّ بن کعب رضی اللہ عنہ سورۃ لم یکن الذین کفروا من اھل الکتاب وقال امرنی اللہ عزّ وجلّ أن اقرأ علیك ۔ قال النوویؒ وھی منقبۃ عظیمۃ لابیّ رضی اللہ عنہ لم یشارکہ فیھا احدٌ من

قال ان للوضوء شیطانا یقال لہ الولھان فاتقوا وسواس الماء و فی الباب عن عبداللّٰہ
ابن عمرو وعبداللّٰہ بن مغفل **قال** ابو عیسیٰ حدیث ابی بن کعب حدیث غریب لیس

الناس۔ رواہ الشیخان۔

وعن ابی سعید الخدریؓ انّ رجلاً من المسلمین قال یارسول اللّٰہ أرأیت ھٰذہ الامراض التی تصیبنا مالنا فیھا؟ قال کفاراتٌ فقال ابیّ بن کعبؓ یارسول اللّٰہ وإن قلّت؟ قال وإن شوکۃً فما فوقھا فدعا ابیّ رضی اللّٰہ عنہ أن لا یفارقہ الوعك حتّی یموت وأن لا یشغلہ عن حجّ ولا عمرۃٍ ولا جھادٍ ولا صلوٰۃ مکتوبۃ فی جماعۃٍ قال فما مسّ انسانٌ جسدہٗ إلّا وجد حرّہٗ حتّی مات۔ رواہ احمد۔ آپ کی تاریخ وفات ۳۰ھ ہے۔ خلافتِ عثمانی رضی اللّٰہ عنہ میں انتقال ہوا۔ بقیع میں مدفون ہیں۔ آپ بدری ہیں۔ تمام غزوات میں شریک رہے۔

مبحث ثانی۔ فاتّقوا وسواس الماء۔ ای الوسواس فی الماء۔ فالاضافۃ بمعنی فی۔ والوسواس کنایۃ عن الاسراف من قبیل ذکر السبب وارادۃ المسبّب فانّ الوسواس سببُ الاسراف فی الماء۔ او المعنیٰ الوسواس المتعلّق بالماء۔ فالاضافۃ لادنیٰ ملابسۃ۔ وقال صاحبُ مجمع البحار وغیرہ ان المعنی وسواس الولھان فی الماء فوضع الماء موضع مضمرہ مبالغۃً فی کمال وسوستہ۔ آہ وفیہ بُعدٌ والاَولیٰ ماقلنا من قبل۔ حدیثِ ھٰذا سے معلوم ہوا کہ ایک شیطان کا نام ولہان ہے اور اس کا کام ہے وضوء میں وسوسہ ڈالنا۔ کتاب قاموس میں ہے الولھان شیطان یُغریٖ بکثرۃ ھَبِّ الماء۔ آھ۔

وَلَہ کے معنی ہیں حیرت یقال وَلِہَ الرجلُ (بابہ سمع) اذا تحیّر من شدۃ الوجد سمّی بہ شیطانُ الوضوء إمّا لکونہ موسوِسًا والوسوسۃ سببُ حیرۃ المتوضّی وإمّا لشدّۃ حرصہ علی طلب الوسوسۃ۔

وسواس نہایت خطرناک مرض ہے۔ صاحبِ وسواس مکروہاتِ شرعیہ میں مبتلا ہونے کے علاوہ بدنی طور پر بھی نہایت سخت مشقت اٹھاتا ہے۔

وسواس کا نام عندالاطباء مرض مالیخولیا ہے۔ وہ یقین سے محروم ہوکر شکّی مزاج ہوتا ہے۔ اسے وضوء میں، نماز میں، قرأت میں اور دیگر اعمال میں ہر وقت شک لاحق ہوتا ہے۔ بار بار غسلِ اعضاء کے باوجود اُسے اطمینان حاصل نہیں ہوتا۔ یقین سے محرومی اور شک میں مبتلا ہونا

اسنادہ بالقوی عند اھل الحدیث لانا لانعلم احدا اسندہ غیر خارجۃ وقد

بڑی تکلیف دہ بیماری ہے۔ اسرافِ ماء اور حدِ شرعی سے زیادہ مقدارِ اعضاء کا غسل۔ اور ثلاثِ مرات سے زیادہ غسلات وغیرہ امورِ ممنوعہ شرعًا پر موسوِس کاربند ہوتا ہے۔

بعض علماء کا قول ہے کہ صاحبِ وسواس کے لیے غسل اعضاء الیٰ سبع مرات جائز ہے لیکن یہ قول درست نہیں ہے۔ صریح حدیث ہے تثلیثِ غسلِ اعضاء کے بارے ہیں۔ من زاد او نقص علیٰ ھٰذا فقد ظلم واساء۔ لہٰذا موسوِس کو سبعِ مرات تک کی اجازت صریح نص کی مخالفت ہے۔

مبحث ثالث۔ حدیثِ ھٰذا سے ثابت ہوا۔ کہ اسراف فی الماء شرعًا ممنوع ہے اس سلسلے میں متعدد احادیث وارد ہیں۔ روی الامام احمد عن عبد اللہ بن عمروؓ انہ مر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بسعدٍ وھو یتوضّأ فقال ماھذا السرف یا سعد؟ قال او فی الوضوء سرف؟ قال نعم وان کنت علی نھرجار وفی روایۃ علی ضفّۃ نھرٍ جارٍ۔ وضَفّۃ النھر جانبہ۔ وفی روایۃ علی شطّ نھر جار۔ وروی ابن ماجہ عن عبد اللہ بن عمروؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مرّ بسعد وھو یتوضّأ فقال ماھذا السرف؟ فقال افی الوضوء اسراف؟ قال نعم وان کنت علی نھرٍ جارٍ وروی عن عبد اللہ بن عمرؓ قال رأی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً یتوضّأ فقال لاتُسرف لا تُسرف۔ قرآن میں بھی اسراف کی ممنوعیت مذکور ہے۔ قال اللہ تعالیٰ ولا تسرفوا انہ لایحبّ المسرفین۔ فانّھا بعمومھا تدلّ علی انّ الاسراف مطلقًا منھی عنہ فثبت من ھٰذا کلّہ ان نفس الاسراف فی الوضوء حرامٌ فان انضمّ معہ الوسوسۃ کان شناعۃ فوق شناعۃٍ۔ احادیثِ وضو بالمدّ وغسل بالصاع سے بھی اسراف کی نفی ہوتی ہے۔ اسی ربط کے پیش نظر امام ترمذیؒ نے باب الوضوء بالمدّ کے بعد باب کراھیۃ الاسراف ذکر کیا۔ روی البخاری ومسلم عن انسؓ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یغتسل بالصاع الیٰ خمسۃ امداد ویتوضّأ بالمدّ۔ وروی ابنُ ماجہ عن عقیل بن ابی طالب قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجزئ من الوضوء مُدٌّ ومن الغسل صاعٌ فقال رجلٌ لایُجزینا فقال قد کان یُجزئ من ھو خیر منک واکثر شعرًا۔ یعنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

روی هذا الحدیث من غیر وجہ عن الحسن (البصری ۱۲) قولہ ولا یصح فی ھذا الباب عن النبی

وروی عن ام عمارۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ فأتی باناءٍ فیہ ماءٌ قدر ثلثی المد۔
ائمہ کرام چونکہ ابعد الناس عن الاسراف تھے۔ اور اتباع اسوہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے جذبے سے سرشار تھے۔ اس لیے وہ طہارت میں ماء قلیل استعمال کرنے کو سعادت سمجھتے تھے۔ وقال الامام احمد من فقہ الرجل قلّتہ ولوعہ بالماء۔ وقال المروزی وضّیت اناعبد اللہ العسکری فسترتہ عن الناس لئلا یقال انہ لا یحسن الوضوء لقلۃ صبّہ الماء۔ ابن القیم اغاثۃ اللھفان میں لکھتے ہیں۔ و من کید الشیطان الذی بلغ بہ من الجھال ما بلغ الوسواس فی امر الطھارۃ والصلوۃ عند عقد النیۃ حتی القاھم فی الآصار والاغلال واخرجھم عن اتباع السنۃ فجمع لھم بین التعب العظیم وبطلان الاجر حتی ان احدھم لیری انہ اذا توضأ وضوء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم او اغتسل لم یطھر۔ فمن خالف ھذا الھدی النبوی وانتظر الحوض حتی یفیض فھو مبتدع قال شیخنا ویستحق التعزیر البلیغ الذی یزجرہ عن ان یشرع فی الدین ما لم یأذن اللہ بہ ولا رسولہ۔ انتہی باختصار۔ صاحب غنیہ لکھتے ہیں۔ کان ینبغی ان یعدّ ای الاسراف فی الماء فی المناھی لا فی خلاف الآداب لان ترک الادب لا بأس بہ والاسراف مکروہ بل حرام۔ انتھی بتصرف۔ ابن حجر ہیثمی شافعیؒ اپنی کتاب فتاوی میں لکھتے ہیں۔ الصلوۃ خلف الموسوس مکروھۃ لانہ یشک فی احوال نفسہ ویجب علی الناظر عزلہ عن الامامۃ لان الوسوسۃ بدعۃ محرمۃ۔ انتھی۔ اقول وقواعد مذھبنا لا تأباہ۔

مبحث رابع۔ علماء نے لکھا ہے کہ اسراف فی الوضوء کی متعدد صورتیں ہیں۔

صورت اولیٰ۔ آن یزید علی الاعضاء المحدودۃ فی الوضوء بان یغسل عضواً خامساً۔ یہ تجاوز از حدود شرعیہ ہے ومن یتعدّ حدود اللہ فأولئک ھم الظالمون۔ اس وجہ سے علماء نے تصریح کی ہے کہ مسح حلقوم بدعت ہے۔

صورت ثانیہ۔ آن یسیل الماء علی الاعضاء سیلاناً من غیر حاجۃ۔ یہ تضییع ماء ہے اور اسراف ہے۔

صورت ثالثہ۔ التجاوز عن حدود الاعضاء المعلومۃ کالمرافق والکعبین۔ یہ صورت بھی ممنوع ہے ابن القیم وابن بطال وغیرہ بعض علماء کے نزدیک۔ لیکن عند الجمھور یہ تجاوز جائز ہے بلکہ

صلی اللہ علیہ وسلم شئ وخارجۃ لیس بالقوی عند اصحابنا وضعفہ ابن المبارکؒ
باب الوضوء لکل صلوۃ **حدثنا** محمد بن حمید الرازی نا سلمۃ بن الفضل

مندوب ہے۔ کیونکہ غرہ وتحجیل مستحبات میں سے ہیں۔ اور غرہ وتحجیل میں تجاوز عن حدود الاعضاء المعلومہ لازم ہے۔

صورت رابعہ۔ أن یزید علی المرات الثلاثۃ فی غسل الاعضاء۔ علماء نے اس کی تصریح کی ہے کہ یہ بدعت و مکروہ ہے۔

صورت خامسہ۔ أن یزید علی القدر المحدود فی ماء الطہارۃ۔ قدرِ محدود مُدّ ہے وضو میں اور صاع ہے غُسل میں۔ بعض علماء لکھتے ہیں من زاد علی ذلك من غیر حاجۃ فقد اساء وھو احد تاویلات حدیث فمن زاد علی ھذا او نقص فقد ظلم۔ لیکن عند الجمہور مُدّ وصاع پر زیادتی جائز ہے بلا کراہت۔

صورت سادسہ۔ أن یستأنف الوضوء علی الوضوء۔ وضوء علی الوضوء بدعت ہے۔ إلّا بعد العمل الذی یجب لہ الوضوء کالصلوۃ وتلاوۃ القرآن بمسّہ۔ وضوء علی الوضوء کے مسئلہ کی تفصیل یہ ہے۔ کہ محض تکرارِ وضوء مجلسِ واحد میں مرارًا مستحب نہیں ہے بلکہ مکروہ ہے۔ کیونکہ وضوء عبادت مقصودہ لذاتہا نہیں ہے۔ فاذا لم یؤدّ بہ عملًا مما ھو المقصود من شرعیتہ کالصلوۃ وسجدۃ التلاوۃ ومسّ المصحف ینبغی ان لا یشرع تکرارہ قربۃ لکونہ غیر مقصود لذاتہ فیکون إسرافًا محضًا وقد قالوا فی السجدۃ لما لم تکن مقصودۃً لم یشرع التقرب بھا مستقلۃً وکانت مکروھۃً فھذا أولٰی۔ کذا قال الحلبی فی الغنیۃ۔ ابن عابدینؒ لکھتے ہیں وانما یستحب الوضوء اذا صلّی بالوضوء الاوّل صلوۃً۔ کذا فی الشرعۃ والقنیۃ۔ وقال المناوی فی شرح الجامع الصغیر للسیوطیؒ عند حدیث من توضأ علی طہر کتب لہ عشر حسنات من انّ المراد بالطہر الوضوء الذی صلّی بہ فرضًا او نفلًا کما بیّنہ فعلُ راوی الخبر وھو ابن عمرؓ فمن لم یصلّ بہ شیئًا لا یسنّ لہ تجدیدہ۔

باب الوضوء لکلّ صلاۃ

بابِ ھذا میں امام ترمذیؒ نے تین حدیثیں ذکر کی ہیں۔ پہلی دو احادیث کے راوی انس

عن محمد بن اسحق عن حميد عن انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یتوضأ لکل صلوٰۃ طاھرا او غیر طاھر قال قلت لانس فکیف کنتم تصنعون انتم؟ قال کنا نتوضأ وضوءً واحدًا قال ابو عیسیٰ حدیث انس حدیث حسن غریب والمشھور عند

رضی اللہ عنہ ہیں۔ اور یہ دونوں احادیثِ فعلیہ میں سے ہیں۔ ان میں نبی علیہ السلام کے اس فعل کا ذکر ہے۔ کہ آپ ہر نماز کے لیے وضوء کیا کرتے تھے۔ اور دونوں میں صحابہؓ کے اس عمل کی تصریح ہے۔ کہ وہ ایک وضوء سے متعدد نمازیں پڑھتے تھے۔ حدیثِ ثالث بروایت ابن عمرؓ قولی ہے۔ حدیثِ اوّل بطریق حمید عن انسؓ ہے اور یہ حسن غریب ہے۔ اور حدیثِ ثانی بروایتِ عمرو بن عامر عن انسؓ ہے یہ عند المحدّثین مشہور ہے۔ اور حسن صحیح ہے۔

حدیثِ اوّل میں قدرے ابہام ہے کیونکہ اس کا یہ جملہ کنّا نتوضّأ وضوءً واحدًا مبہم ہے اس میں نماز کا ذکر نہیں ہے۔ اور وضوءً واحدًا سے مقصود ہے وضوءً واحدًا الصلوات متعددۃً۔ لیکن اس مقصود پر اس جملے کی دلالت واضح نہیں ہے۔ اسی وجہ سے مصنفؒ نے حضرت انسؓ کی دوسری حدیث ذکر کی ہے جو اس مقصد پر دلالت میں واضح ہے۔ کما لا یخفیٰ۔ تیسری حدیث میں وضو علی الوضوء کی فضیلت کا بیان ہے۔ اور وہ اگرچہ ضعیف ہے۔ لیکن اس قسم کی متعدد روایات اس کے لیے مؤیّد ہیں۔ قال علیؒ۔ سے شیخ امام بخاریؒ علی بن عبد اللہ مدینیؒ مراد ہیں۔

ہشام کا یہ قول ھٰذا اسناد مشرقیؒ کنایہ ہے ضُعفِ سند سے۔ مشرق میں مدینہ منورہ کا اعتبار ہے۔ پس اہلِ مشرق سے مراد وہ لوگ ہیں جو مدینہ منورہ سے مشرق میں ہیں۔ حدیث کی سند میں حسین بن حارثؒ مروزی اور محمد بن یزید واسطیؒ ہیں۔ ان دو کی وجہ سے اس پر اسنادِ مشرقی کا اطلاق کیا گیا۔ یا اسنادِ مشرقی بمعنی کالمشرقی ہے تو یہ بھی کنایہ ہے ضُعفِ سند سے۔ کیونکہ یہ لفظ بعض محدّثین حدیثِ ضعیف کے لیے استعمال کرتے ہیں۔

حدیثِ باب ہٰذا میں متعدد مسائل ہیں۔

مسئلہ اولیٰ۔ حدیثِ باب ھٰذا سے معلوم ہوا۔ کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام ہر نماز کے لیے تجدیدِ وضوء پر عمل فرماتے تھے۔ اِس بات میں اختلاف ہے کہ نبی علیہ السلام کا یہ عمل یعنی تجدید وضوء لکل صلوٰۃ بطورِ وجوب تھا یا بطورِ استحباب۔ اس میں علماء کے دو قول ہیں۔

قولِ اوّل۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ وضوء لکل صلوٰۃ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام پر کسی وقت بھی واجب نہ تھا۔

اھل الحدیث حدیث عمرو بن عامر عن انس وقد کان بعض اھل العلم یری الوضوء لکل صلوۃ استحبابا لا علی الوجوب **حدثنا** محمد بن بشار نا یحیی بن سعید و عبد الرحمٰن بن مھدی قالا نا سفیان بن سعید عن عمرو بن عامر الانصاری قال

بلکہ آپؐ کا یہ عمل بطور استحباب تھا۔ کیونکہ وضوء علی الوضوء موجب اجر عظیم ہے۔ پس حصولِ اجر عظیم کے لیے آپؐ ہر نماز کے لیے وضوء کرتے تھے۔

قول ثانی۔ بعض علماء کے نزدیک نبی علیہ السلام کا یہ عمل بطور وجوب تھا۔ اور آپؐ پر اوّلاً تجدید وضوء لکل صلوۃ واجب تھی۔ فتح مکہ میں یا اس سے قبل یہ حکم منسوخ ہوا۔ اور اس کے بدلے میں امر بالسواک کا حکم نازل ہوا۔ کما روی الطحاوی باسنادہ عن محمد بن یحیی عن عبداللہ بن عبداللہ بن عمرؓ قال قلت لہ أرأیت توضیٔ ابن عمرؓ لکل صلوۃ طاھرا کان او غیر طاھر عمّ ذاک قال حدّثتنیہ اسماء ابنۃ زید بن الخطاب ان عبد اللہ بن حنظلۃ حدّثھا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُمِر بالوضوء لکلّ صلوۃ طاھرا کان اوغیر طاھر فلما شقّ ذلک علیہ اُمِر بالسواک لکلّ صلوۃ وکان ابنُ عمر یَرٰی انّ بہ قوۃ علی ذلک فکان لا یدع الوضوء لکلّ صلوۃ۔ واخرجہ ابوداؤد واحمدُ والبیھقی ایضًا۔ حدیثِ ھذا سے معلوم ہوا۔ کہ نبی علیہ السلام پر اوّلاً تجدیدِ وضوء لکل صلوٰۃ واجب تھی اس کے بعد یہ حکم منسوخ ہوگیا۔

مسئلہ ثانیہ۔ حدیثِ ھذا میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کا یہ قول کنا نُصلِّی الصّلوات کلّھا بوضوءٍ واحدٍ مالم نُحدِث صریح دلالت کرتا ہے اس حکم پر کہ امّت پر تجدیدِ وضوء لکل صلوۃ واجب نہیں ہے۔ اور جو علماء اس کے وجوب کے قائل ہیں ان کا قول صحیح نہیں ہے اور یہ حدیث ان کی تردید کرتی ہے۔ جمہور کے نزدیک عام مسلمانوں کے لیے وضوء لکلّ صلوۃ مستحب ہے۔ واجب نہیں ہے۔

مُغنی میں ہے یجوز اَن یُصلّی بالوضوء مالم یُحدِث ولا نَعلم فی ھذا خلافًا وقال احمدُ ماظننتُ انّ احدًا انکر ھذا۔ انتہٰی۔

مغنی کی عبارتِ ھذا سے معلوم ہوا۔ کہ صاحبِ مغنی کے نزدیک اس مسئلہ میں اختلاف نہیں ہے۔ لیکن امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں اور اسی طرح کئی ائمہ نے مسئلہ ہذا میں

سمعت انس بن مالك يقول كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ عند كل صلوٰة قلت فانتم ما كنتم تصنعون؟ قال كنا نصلى الصلوات كلها بوضوء واحد مالم نحدث **قال** ابو عيسٰى هذا حديث حسن صحيح وقد روى فى حديث عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم

اختلاف ذکر کیا ہے۔ حافظ عینیؒ اور ابن بطالؒ بھی شرح بخاری میں اختلاف ذکر کرتے ہیں۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں۔ کہ اس مسئلہ میں اختلاف نہیں ہے۔ اور بالاتفاق ایک وضوء سے متعدد نمازیں پڑھنا جائز ہے۔

قال النووى حكى ابوجعفر الطحاوى وابوالحسن بن بطّال فى شرح البخارى عن طائفة من العلماء انهم قالوا يجب الوضوء لكلّ صلاة وان كان متطهرًا واحتجّوا بقول الله تعالٰى اذا قمتم الى الصلوٰة فاغسلوا وجوهكم۔ الآية۔ وما اظنّ هذا المذهب يصحّ عن احدٍ ولعلّهم ارادوا استحباب تجديد الوضوء عند كلّ صلوٰة۔ انتهٰى۔

امام نوویؒ کا مذکورہ صدر قول صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ امام طحاویؒ وابن عبد البرؒ اور مفسرین مسئلہ ھذا میں اختلاف نقل کرتے ہیں۔ والمثبت مُقدَّم على النافى وقولُ من عَلِمَ حجةٌ على مَن لا يعلم۔

بہرحال مسئلہ ہذا مختلف فیہ ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ اس میں متعدد مذاہب ہیں۔

مذہب اول۔ وضوء فرض ہے ہر نماز کے لیے مطلقاً عند ابى العالية وسعيد بن المسيّبؒ و ابراہیمؒ والحسنؒ وعمرو بن عبیدؒ۔ اور یہی مروی ہے ابن عمر وابی موسٰی وجابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہم سے۔ ونقله ابن عبد البرّ عن عكرمة وابن سيرين وحكاه ابوحيان عن داؤد الظاهرى۔

مذہب ثانی۔ وضوء واجب ہے ہر نماز کے لیے مقیم پر نہ کہ مسافر پر عند طائفة من الظاهرية والشيعة۔

ان دو مذہبوں والے استدلال کرتے ہیں اس آیت کے ظاہر سے۔ اذا قمتم الى الصلوٰة فاغسلوا وجوهكم الآية۔ اس آیت کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ ہر نماز کیلئے قیام کے وقت وضوء فرض ہے۔

مذہب ثانی والے مسافر کے استثناء کے لیے حدیثِ بُریدہ رضی اللہ عنہ سے استدلال کرتے

انہ قال من توضأ علی طہر کتب اللہ لہ بہ عشر حسنات روی ھذا الحدیث الافریقی عن ابی غُطیف عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم حدثنا بذلک الحسین بن حریث المروزی قال حدثنا محمد بن یزید الواسطی عن الافریقی وھو اسناد ضعیف قال

ہیں جو اس کے بعد جامع ترمذی کے دوسرے باب میں مذکور ہے۔ وفیہ۔ فلما کان عام الفتح صلّٰی الصلوات کلہا بوضوءٍ واحدٍ۔ اور فتح مکہ کے وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسافر تھے۔ اس حدیث کے پیشِ نظر مذہب ثانی والے یہ کہتے ہیں۔ کہ مسافر ایک وضوء سے متعدد نمازیں پڑھ سکتا ہے۔

مذہب ثالث۔ ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں کہ متوضی ایک وضوء کے ساتھ پانچ نمازیں پڑھ سکتا ہے۔ البتہ پانچ سے زیادہ نمازیں ایک وضوء سے نہیں پڑھ سکتا۔ حکی الشعرانی عن ابراھیم النخعیؒ قولہ لا یصلی بوضوءٍ واحدٍ اکثر من خمس صلوات۔

مذہب رابع۔ نقل العلامۃ الشعرانی عن عُبَید بن عُمیرؒ انہ قال لا یصلی بوضوءِ واحد غیر فریضۃ واحدۃ ویتنفل ماشاء۔ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر فرض وقتی کے سوا فائتہ نماز پڑھنی ہو تو اس کے لیے تجدید وضوء عند عبیدؒ بن عمیر ضروری ہے۔

مذہب خامس۔ ایک وضوء سے متعدد نمازیں پڑھنا مطلقاً جائز ہے۔ پس جب تک حدث درپیش نہ ہو جائے وہی سابقہ وضوء کافی ہے۔ یہ مذہب ہے ائمہ اربعہ کا اور جمہورِ امّت و جمہورِ صحابہ کا۔

ادلّہ جمہور۔ جمہور اپنے مذہب کی تائید کے لیے متعدد نصوص بطور ادلّہ ذکر کرتے ہیں۔

دلیل اول۔ قال اللہ تعالیٰ اذا قمتم الی الصلوٰۃ الآیۃ۔ ای وانتم محدِثون۔ پس قید وانتم محدِثون محذوف ہے۔ اور یہ قید معتبر ہے معنی میں عند المفسرین۔ لہٰذا مطلق قیام الی الصلوٰۃ کے وقت وضوء فرض نہیں ہے بلکہ یہاں قیام خاص و متقید مراد ہے۔ یعنی قیام بعد الحدث۔ پس قیام بعد الحدث کے وقت وضوء فرض ہے۔

سوال۔ قیدِ محذوف وانتم محدِثون پر قرینہ کیا ہے؟

جواب۔ اس پر دو قرینے ہیں۔ اوّل یہ کہ ہر قیام کے وقت وجوبِ وضوء میں حرج عظیم ہے۔ اور یہ حرج شرعاً مدفوع ہے۔ قال اللہ تعالیٰ بعد ذلک۔ ما یرید اللہ لیجعل

علی قال یحیی بن سعید القطان ذکر لهشام بن عروۃ هذا الحدیث فقال هذا اسناد مشرقی

علیکم من حرج ولکن یرید لیطهّرکم ولیتمّ نعمته علیکم لعلّکم تشکرون
قرینہ ثانیہ ۔ ولکن یرید لیطهّرکم سے ثابت ہوتا ہے کہ وضوء سے مقصود حصولِ تطہّر ہے اور تطہّر بعد الحدث ہی ہوتا ہے۔ لهذا فاغسلوا میں امرِ وجوبی صرف محدث کی طرف متوجہ ہوگا۔
دلیل ثانی ۔ قال علیہ الصلوٰۃ والسلام لولا أن أشقّ علی أمّتی لأمرتهم بالوضوء عند کلّ صلوٰۃٍ۔ رواہ المنذری ۔ اِس حدیث سے ثابت ہوا کہ ہر نماز کے لیے وضوء کرنے میں مشقّت ہے۔ اسی وجہ سے وہ مأمور و فرض نہیں ہے ۔
دلیل ثالث ۔ روی احمد عن ابی هریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لولا أن اشقّ علی أمّتی لأمرتهم عند کلّ صلوٰۃٍ بوضوءٍ ومع کلّ وضوءٍ بسواكٍ ۔
دلیل رابع ۔ عن بریدۃ قال صلّی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم فتح مکّۃ خمس صلوات بوضوءٍ واحدٍ ومسح علی خفّیہ فقال لہ عمر صنعت شیئًا یا رسول اللہ لم تکن تصنعہ فقال عمدًا فعلتہ یا عمر ۔ اخرجہ الطحاوی وکذا اخرجہ مسلم وابوداؤد والنسائی واحمد والبیهقی و کذا اخرجہ الترمذی فی الباب الذی یلیہ قال الطیبی فیہ دلیل علی انّ من قدر ان یصلّی صلواتٍ کثیرۃً بوضوءٍ واحدٍ لا تکرہ صلوٰتہ الّا أن یغلب علیہ الأخبثان ۔ انتهیٰ ۔ امام جصاصؒ حدیث هذا کی شرح میں لکھتے ہیں دلّ الحدیث علی انّ القیام الی الصلوٰۃ غیر موجبٍ للطهارۃ إذ لم یجدّد النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم لکلّ صلوٰۃٍ طهارۃً فثبت بذلك أنّ فی الآیۃ مقدّرًا بہ یتعلّق إیجاب الطهارۃ وقد بُیّن فی الاحادیث الأُخران ذلك المقدّر هو الحدث انتهیٰ ۔
دلیل خامس ۔ بابِ هذا میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہؓ کا اجماع تھا۔ کہ ایک وضوء سے متعدد نمازیں پڑھنا جائز ہے ۔ بابِ هذا میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کا یہ قول کُنّا نتوضّأ وضوءً واحدًا ۔ اور یہ قول کُنّا نصلّی الصلوات کلّها بوضوءٍ واحدٍ مالم نحدث ۔ اِس اجماع کا قوی قرینہ ہے ۔ کیونکہ کُنّا نصلّی ۔ اور کُنّا نتوضّأ بصیغۂ جمع کل صحابہؓ کو شامل ہے ۔ هذا واللہ اعلم ۔

باب ماجاء انه يصلى الصلوات بوضوء واحد **حدثنا** محمد بن بشار نا عبد الرحمٰن ابن مهدی عن سفیان عن علقمة بن مرثد عن سلیمان بن بریدة عن ابیه قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ لکل صلوٰة فلما کان عام الفتح صلی الصلوات کلھا بوضوءٍ

باب ماجاء انه يصلّى الصلوات بوضوء واحدٍ

باب ھٰذا میں ترمذی نے فتحِ مکّہ سے متعلق مرفوع حدیث بروایت سلیمان بن بریدہ عن ابیہؓ ذکر کی ہے جس میں تصریح ہے کہ نبی علیہ الصلوٰة والسلام نے متعدد نمازیں ایک وضوء سے پڑھیں۔ اور مسح علی الخفّین بھی کیا۔ سفیانؒ کی ایک روایت میں یہ زیادتی ہے توضأ مرّةً مرّةً۔

اِس حدیث میں تعلیم امّت سے متعلّق تین امور کا ذکر ہے۔ اوّل جواز صلواتِ متعددہ بوضوء واحد۔ ۲دوم جواز مسح علی الخفّین۔ اور ۳سوم جواز غسل اعضاء مرّةً مرّةً۔ اور امّت کی تنبیہ و تعلیم کے پیشِ نظر فرمایا عمداً افعلتہ۔ حدیثِ ھٰذا کے پانچ طریقے امام ترمذیؒ نے ذکر کیے ہیں۔ بعض طریقوں میں یہ حدیث متصل ہے۔ اور یہ وہ طریقے ہیں۔ جن میں سلیمان بن بریدہ عن ابیہ۔ روایت کرتے ہیں۔ یعنی جن میں عن ابیہ کا ذکر ہے۔ اور بعض طریقے متصل نہیں ہیں۔ یہ وہ طریقے ہیں جن میں عن ابیہ مذکور نہیں ہے۔ بلکہ سلیمانؒ براہ راست نبی علیہ السلام سے روایت کرتے ہیں۔ اور سلیمانؒ تابعی ہے نہ کہ صحابی۔ لٰہذا روایتِ سلیمان عن النبی مرسل ہے۔ پھر سندِ متصل کے تین طریقے ہیں۔

(۱) ایک طریقہ وہ ہے جو باب کی ابتداء میں مذکور ہے عن عبد الرحمٰن بن مھدی عن سفیان عن علقمۃ عن سلیمان عن ابیہ الخ یہ طریقہ حسن صحیح ہے۔ اس میں سفیان کا شیخ علقمہ ہے۔

(۲) دوم۔ عن وکیع عن سفیان عن محارب عن سلیمان عن ابیہ الخ۔ اس میں سفیان کا تلمیذ وکیع ہے اور سفیان کے شیخ محارب ہیں۔ ترمذی کے نزدیک دوسری سند کا رفع غیر اصح ہے۔ اس طریقے میں ارسال عند الترمذی اصح وارجح ہے۔ بعبارتِ اُخریٰ جب سفیان کا شیخ محارب ہو تو اس کے دو طریقے ہیں۔

(۱) اوّل متصل ہے۔ اور وہ طریقِ وکیع ہے۔

(۲) دوّم ارسال ہے۔ اور وہ طریق عبد الرحمٰن بن مہدی وغیرہ ہے۔ اور یہ ارسال اصح وارجح ہے اتصال سے ولذا قال الترمذی وھٰذا اصح من حدیث وکیع۔ یہ حدیث مسلم وابوداؤد ونسائی

واحد ومسح علی خفیہ فقال عمر انك فعلت شیئا لم تکن فعلتہ قال عمدًا فعلتہ **قال** ابوعیسی هذا حدیث حسن صحیح وروی هذا الحدیث علی بن قادم عن سفیان الثوری وزاد فیہ توضأ مرة مرة وروی سفیان الثوری هذا الحدیث ایضًا عن محارب بن دثار عن سلیمان

ومسند احمد وبیہقی میں بھی مذکور ہے۔ یہاں چند مباحث ہیں۔ ان کی تفصیل یہ ہے۔

بحث اول۔ سندِ ھذا میں سفیانؒ سے مراد سفیان ثوریؒ ہے نہ کہ سفیان بن عیینہ۔ کما صرح بہ الترمذی بعد اسطر۔ وصرح بہ البیہقی۔ نیز سلیمان سے یہاں مراد سلیمان بن بُریدة بن حُصَیب اسلمی مروزی ہیں۔ یہ رُواۃ ستّہ میں سے ہیں بخاری کے سوا۔ یہ سلیمان بن بریدۃ بھائی ہیں عبداللہ بن بریدہ کے۔ یہ توأمین تھے۔ اور عجائب اتفاقات میں سے یہ ہے کہ دونوں کی وفات ایک ہی دن میں ہوئی۔ جس طرح دونوں کی پیدائش ایک ہی دن میں ہوئی تھی۔ یہ دونوں تابعی ہیں۔

قال العجلی سلیمان وعبداللہ کانا توأمین تابعیین ثقتین وسلیمان اکثرهما وقال وکیع یقولون ان سلیمان کان اصح حدیثًا من اخیہ واوثق وقال ابن عیینة وحدیث سلیمان احبُّ الیهم من حدیث عبداللہ وقال البخاری لم یذکر سماعًا من ابیہ وقال ابن معین وابوحاتم۔ ثقة وقال مسلم۔ فی الطبقة الثانیة من اهل البصرة مات هو واخوہ فی یوم واحدٍ وولدا فی یوم واحدٍ۔ وذکرہ ابن حبان فی الثقات وقال وُلد هو واخوہ فی بطن واحد علی عهد عمر بن الخطابؓ لثلاثٍ خلون من خلافتہ وتوفی فی سنة خمسٍ ومائةٍ۔

بحث ثانی۔ بُریدة بن حُصَیب رضی اللہ عنہ عظیم القدر صحابی ہیں۔ ہجرت کی ابتدا میں وہ مسلمان ہوئے۔ ابن کثیر بدایہ میں لکھتے ہیں۔ کان اسلامُہ حین اجتاز بہ رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو مهاجرٌ الی المدینة عند کراع الغمیم فلمّا کان هناك تلقاہ بُریدة فی ثمانین نفسًا من اهلہ فاسلموا وصلّی بهم صلوٰة العشاء وعلّمہ صدرًا من سورة مریم ثم قدم علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المدینة بعد اُحدٍ فشهد معہ المشاهد کلّها واقام بالمدینة فلمّا فُتحت البصرة نزلها واختطّ بها دارًا ثم خرج الی غزو خراسان فمات بمرو فی خلافة یزید۔ ذکر موتہ غیرُ واحد فی سنة ٦٢ھ۔

کتاب اصابہ میں ہے ج ١ ص ١٤٦ وقیل اسلم بعد منصرف النبی صلی اللہ علیہ وسلم من بدر و

ابن بریدۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یتوضأ لکل صلوۃ ورواہ وکیع عن سفیان عن محارب
عن سلیمان بن بریدۃ عن ابیہ وروی عبد الرحمٰن بن مهدی وغیرہ عن سفیان عن محارب بن
دثار عن سلیمان بن بریدۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرسل وهذا اصح من حدیث وکیع والعمل علی

فی الصحیحین انہ غزا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ست عشرۃ غزوۃً وقال ابو علی اسم بریدۃ
عامر وبریدۃ لقبٌ وکان غزا خراسان فی زمن عثمان قال ابن سعد مات سنہ ٦٣ھ ۔

بحث ثالث ۔ حدیثِ هذا کے اکثر طرق کا مدار سفیان ثوری ہیں ۔ سفیان ثوریؒ جلیل القدر
امام ہیں شعبہؒ اور سفیانؒ دونوں معاصر ہیں ۔ آپ کی کنیت ابو عبد اللہ ہے ۔ والد کا نام سعید ہے ۔
قال شُعبۃ سفیان الثوری امیر المؤمنین فی الحدیث ۔ عبد الرحمٰن بن مهدیؒ فرماتے ہیں کہ تمام لوگوں
کے امام حدیث میں چار اشخاص ہیں ۔ مالک بن انسؒ ۔ حماد بن زیدؒ ۔ سفیان بن سعیدؒ ۔ رابع کے بارے میں
راوی کہتے ہیں کہ ممکن ہے وہ عبد اللہ بن المبارکؒ ہوں ۔

سفیان بن عیینہ کا قول ہے ائمۃُ الناس ثلثۃٌ بعد عامۃ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم ابن عباس فی زمانہ والشعبی فی زمانہ وسفیان الثوری فی زمانہ ۔

کتُبِ رجال وکتُب تاریخ میں ہے ۔ هو سفیان بن سعید بن مسروق الثوریؒ من ثور بن
عبد مناۃ ابو عبد اللہ الکوفی احد ائمۃ الاسلام وعُبّادهم من رُواۃ الستۃ قال شعبۃ
سفیان امیر المؤمنین فی الحدیث قال ابنُ المبارك کتبتُ عن الف ومائۃ شیخٍ ماکتبتُ
عن افضل من سفیان قال ابن مهدی کان وهبٌ یُقدِّم سفیان فی الحفظ علی مالكٍ وقال
یحیی بن سعید سفیان فوقَ مالك فی کلّ شئ قال النسائی هو اجلّ من ان یقال فیہ
ثقۃٌ وهو احدُ الائمۃ الذین ارجو ان یکون مَمَّن جعلہ اللہ للمتقین اماماً توُفّی بالبصرۃ
سنہ ١٦١ھ ومولدُہ سنہ ٩٧ھ ۔

قال ابو اسامۃ کنتُ بالبصرۃ حین مات سفیانُ الثوری فلقیتُ برید بن ابراهیم
صبیحۃَ اللیلۃ التی مات فیها سفیان فقال قیل لی اللیلۃَ فی منامی مات امیر المؤمنین
فقلتُ للذی یقول لی فی المنام اللیلۃَ مات سفیان الثوری فقال قد مات اللیلۃ وکان
قد مات تلك اللیلۃ ولم نعلم ۔ وعن علی بن الحسن بن شقیق قال سمعتُ عبد اللہ یعنی
ابن المبارك یقول ما اعلم علی الارض أعلم من سفیان الثوری ۔

هذا عند اهل العلم انه يصلى الصلوات بوضوء واحد مالم يحدث وكان بعضهم يتوضأ لكل صلوٰة استحباباً وارادة الفضل ويروى عن الافريقي عن ابى غطيف عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم قال من توضأ على طهر كتب الله له به عشر حسنات وهذا

كان سفيانُ بن عُيينة يقولُ ما رأيتُ احدًا افضلَ من سفيان ولا رأى سفيانُ مثلَ نفسِه -

كان الاوزاعى يقول لو قيل لى إختر رجلاً يقوم بكتاب الله تعالى وسُنّة نبيّه صلى الله عليه وسلم لاخترتُ لهما الثوريّ - وعن سليمان بن احمد ثنا زكريا الساجى ثنا محمد ابن زنبور قال سمعتُ فُضَيل بن عياض يقول انّ هؤلاء أُشربتْ قلوبهم حبُّ ابى حنيفة وافرطوا فيه حتّٰى لا يرون ان احدًا كان أعلم منه كما افرطتِ الشيعةُ فى حبّ عليٍّ وكانَ والله سفيانُ أعلم منه -

وعن ابراهيم بن محمد الشافعى قال قلتُ لعبد الله بن المبارك رأيتَ مثل سفيان الثوري؟ فقال وهل رأى سفيان الثورى مثل نفسه ؟

قال مؤمّلٌ ما رأيتُ عالمًا يعمل بعلمِه اِلّا سفيان - وعن عبد الرزاق انه قال كنت جالسًا مع ابى حنيفة فى دبر الكعبة فجاء رجلٌ فقال يا اباحنيفة الا أعجبك من الثورى رأيتُه يلبّى على الصفا قال إذهب وَيحك فالزمه فانّه لا يلبّى على الصّفا الّا العلم وعن عبد الرحمٰن بن مهدى قال ما رأيتُ اعقل من مالك ولا رأيتُ أعلم من سفيان. وعن اسحاق بن راهويه انه قال سمعتُ عبد الرحمٰن بن مهدى ذكر سفيانَ وشعبةَ ومالكًا وابنَ المبارك فقال اعلمهم بالعلم سفيان - وكان سفيان الثورى يقول زَيِّنُوا العلم بانفسكم ولا تزيّنوا بالعلم. ويقول الاعمال السيّئةُ داء والعلماء دواء فاذا فسد العلماءُ فمن يَشفِى الداء -

ويقول العالم طبيبُ الدِين والدرهمُ داءُ الدين فاذا جذَب الطبيبُ الداءَ الى نفسِه فمتىٰ يُداوِى غيرَه - ويقول انّما فضل العلم على غيره ليتّقى الله به ويقول كان يقال اوّلُ العلم الصمتُ والثانى الاستماعُ له وحفظُه والثالث العملُ به والرابع نشره وتعليمه - ويقول الحديث اكثر من الذهب والفضة وليس يُدرَك وفتنة الحديث أشدُّ

اسنادضعيف وفى الباب عن جابربن عبدالله ان النبى صلى الله عليه وسلم صلى الظهر والعصر

من فتنة الذهب والفضة۔ ويقول ينبغى للرجل أن يُكرِه ولدَه على طلب الحديث فانّه مسئول عنه۔

ويقول ليس شيءٌ أنفعَ للناس من الحديث۔ ويقول ما أخاف على شيءٍ أن يُدخِلني النار الّا الحديثُ ۔ ويقول ما مِن عملٍ افضل من طلب الحديث اذا صحّت النيّةُ فيه قال احمد قلتُ للفريابى وايُّ شيءٍ النيّة۔ قال تُريد به وجه الله والدار الآخرة۔ وكان يقول طلبتُ العلم ولم تكن لى نيّة ثم رزقنى الله النيّةَ۔

قال يحيى بن سعيد رأيتُ الثورى فيما يَرى النائم فنظرتُ الى صدره فاذا فى صدره مكتوبٌ فى موضعين فَسَيَكْفِيكهم الله حدّثنا ابوعبدالله محمد بن عبيد الله بن ابراهيم الشيبانى ثنا محمد بن احمد بن عمرو ثنا عبد الرحمٰن عمر بن ابن رستة قال سمعتُ عبدالرحمٰن ابن مهدى يقول لما ان غسلتُ سفيانَ الثورى وَجدتُّ فى جسده مكتوباً فسيكفيكهم الله۔

قال خلفُ بن تميم كان سفيان الثورى يتمثّل بهذه الابيات ؎

أَطريفُ إنّ العَيْشَ كدَرٌ صَفْوُه
ذكرُ المنيّةِ و القبرِ الهوْلِ
دُنيا تَداوَلها العبادُ ذميمةً
شِيْبَتْ بأكرةٍ من نَقيعِ الحنظلِ
وبَناتُ دهرٍ لاتزال مُلِمّةً
ولها فَجائعُ مثلُ وقعِ الجندَلِ

وعن عبد الله بن زياد محمد بن بشر قال سمعتُ سفيانَ يقول ؎

إذا أنتَ لم ترحَل بزادٍ من التُّقى
ولاقيتَ بعدَ الموتِ مَن قد تزوّدا
ندِمتَ على أن لاتكون كمثله
وأنّك لم ترصد كما كان أرصدا

قال سفيانُ بن عُيَينةَ جاع سفيانُ الثورى جوعاً شديداً امكث ثلاثةَ أيامٍ لا يأكل

شیئاً فمرّ بدارٍ فیہا عرس فدعتہ نفسہ الی أن یدخل فعصمہ اللہ ومضی الی منزل ابنتہ فأتتہ بقرص فأکلہ وشرب ماء فتجشی ثم قال ؎

سیکفیك عمّا أغلق الباب دونہ
وضنّ بہ الاقوام ملحٌ وجردق
وتشرب من ماءٍ فراتٍ وتغتدی
تعارض أصحاب الثرید الملبّق
تجشّی اذا ماھم تجشّوا کانّما
ظللت بأنواع الخبیص تفتّق

عن ابی الحسن بن ابراھیم البیاضی قال أُخبرت انّ امیر المؤمنین ھارون الرشید قال لزبیدة أتزوّج علیك قالت زبیدة لا یحلّ لك أن تتزوّج علیّ قال بلیٰ قالت زبیدة بینی وبینك من شئت قال ترضین بسفیان الثوری قالت نعم۔

قال فوجّہ الی سفیان الثوریؒ فقال انّ زبیدة تزعم انّہ لا یحلّ لی أن أتزوّج علیھا وقد قال اللہ تعالی فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلث وربع ۔ ثم سکت۔ فقال سفیان۔ تمّم الاٰیة یرید أن یقرأ فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدةً۔ وانت لا تعدل۔ قال فأمر لسفیان بعشرة آلاف درھم فابیٰ ان یقبلھا۔ کذا فی الحلیة لابی نعیم۔

وعن عبد اللہ بن محمد بن عثمان الواسطی ثنا جبیر بن احمد الواسطی ثنا زکریا بن یحیی الکوفی ثنا قبیصة بن عقبة ثنا عباد السماك قال سمعت سفیان الثوری یقول أئمة العدل خمسةٌ ابو بکر وعمر وعثمان وعلی وعمر بن عبد العزیز رضی اللہ تعالیٰ عنھم من قال غیر ھذا فقد اعتدی۔

باب فی وضوء الرجل والمرأة من اناء واحد

حدیثِ میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا جو بابِ ھذا میں مذکور ہے سے معلوم ہوا۔ کہ مرد اور عورت بصورتِ اجتماع ایک برتن سے غُسلِ جنابت کر سکتے ہیں۔ مسئلہ ھذا پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے۔

ابن عیینۃ عن عمرو بن دینار عن ابی الشعثاء عن ابن عباس قال حدثتنی میمونۃ قالت کنت اغتسل انا ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اناء واحد من الجنابۃ **قال** ابو عیسیٰ ھذا حدیث حسن صحیح وھو قول عامۃ الفقھاء ان لا باس ان یغتسل الرجل والمرأۃ من اناء واحد وفی الباب عن علی وعائشۃ وانس وام ھانئ وام صبیۃ وام سلمۃ وابن عمر وابو الشعثاء اسمہ جابر بن زید **باب** کراھیۃ فضل طھور المرأۃ **حدثنا** محمود ابن غیلان نا وکیع عن سفیان عن سلیمان التیمی عن ابی حاجب عن رجل من بنی غفار

اس لیے ترمذیؒ فرماتے ہیں وھو قول عامۃ الفقھاء اَن لا بأس ان یغتسِل الرجلُ والمرأۃُ من اِناءٍ واحدٍ۔ متعدّد احادیث میں اس کی تصریح مروی ہے۔ روی مسلم عن عائشۃؓ قالت کنتُ اغتسِلُ انا ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اناءٍ واحدٍ تختلِف اَیدِینا فیہ من الجنابۃ۔

وروی مسلم عن معاذۃ عن عائشۃؓ قالت کنتُ اغتسل انا ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اناءٍ بینی وبینہ واحدٍ فیبادِرنی حتّٰی اقول دَعْ لی دَعْ لی قالت وھما جُنُبان۔ و روی مسلم عن امّ سلمۃؓ قالت کانت ھی ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یغتسِلان فی الاناء الواحدِ من الجنابۃ

باب کراھیۃ فضل طھور المرأۃ

ترمذی نے بابِ ھذا میں دو حدیثیں ذکر کی ہیں۔ حدیثِ اوّل میں صحابی رجل من بنی غفار مجہول ہیں۔ یعنی صحابی کے نام کا ذکر نہیں ہے۔ لیکن اس سے حدیث میں ضُعف نہیں آتا۔ کیونکہ صحابہؓ سب عادل ہیں۔ ان کا مجہول ہونا نقصان دہ نہیں ہے۔ دوسری روایت میں اس کا نام ذکر کر کے جہالت رفع کر دی گئی۔ اس کا نام ہے حکم بن عمرو غفاریؓ۔ نیز پہلی حدیث کا متن کچھ مجہول المعنی ومبہم المراد تھا۔ ابہام کی وجہ یہ ہے کہ اس سے نہی عن الوضوء بفضل طھور المرآۃ مراد ہے۔ لیکن وضوء کا ذکر نہیں ہے۔ دوسری حدیث میں وضوء کی تصریح کی وجہ سے یہ ابہام دفع ہو گیا۔

پھر دوسری حدیث میں ترمذی کے دو شیخ ہیں۔ اوّل محمد بن بشّار۔ دوم محمود بن غیلان۔ محمود بن غیلان کی روایت میں تردّد ہے طھور مرآۃ وسور مرآۃ کے مابین۔ لیکن محمد بن بشار کی روایت میں تردّد و شک نہیں ہے۔ وہ صرف لفظ طھور المرآۃ کا ذکر کرتے ہیں۔ ھٰکذا نھی رسول

قال نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن فضل طہور المرأۃ وفی الباب

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یتوضأ الرجلُ بفضل طہور المرأۃ۔

احادیثِ بابِ ھذا دلالت کرتی ہیں اِس بات پر کہ مرد کے لیے فَضلِ طہور المرأۃ سے وضوء کرنا ممنوع ہے۔ چونکہ جمہور کے نزدیک اور امام ترمذیؒ کے نزدیک یہ ممنوع نہیں بلکہ جائز ہے۔ اس لیے اِثبات جواز و رخصت کے لیے مصنّف نے اس کے بعد "باب الرخصۃ فی ذلک" قائم کیا ہے۔

بابِ ھذا میں چند مسائل ہیں۔ ان کی توضیح یہ ہے۔

مسئلہ اولیٰ۔ مسئلہ ھذا مختلف فیہ ہے۔ مرد کے لیے فَضلِ طہور مرأہ سے طہارت کرنا عند البعض ممنوع ہے اور عند الجمہور جائز ہے۔

مذہب اول۔ مرد کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ عورت کے وضوء، غُسل سے بچے ہوئے پانی سے وضوء کرے۔ والیہ ذھب عبدُ اللہ بن سرجس الصحابی وبہ قال سعید بن المسیّب والحسن البصری ونسبہ ابن حزم الی الحکم بن عمروؓ وجویریۃؓ امّ المؤمنین وامّ سلمۃؓ وعمر بن الخطابؓ کما فی النیل۔

مذہب ثانی۔ یہ مثلِ مذہبِ اوّل ہے۔ لکن بشرط خلوۃ المرأۃ فی الطہور۔ یعنی بشرطیکہ عورت نے خلوت وتنہائی میں وہ پانی استعمال کیا ہو۔ اور بوقتِ استعمال مرد موجود نہ ہو۔ تو مرد اُس پانی سے وضوء وغُسل نہیں کر سکتا۔ قال بہ احمد واسحاق کما فی النیل۔ قال وھو ایضاً قول احمد واسحاق لکن قیّداہ بما اذا خلت بہ۔ ترمذیؒ نے امام احمد واسحاق کے مذہب میں قیدِ خلوت ذکر نہیں کی مُغنی وغیرہ میں یہی مذہب منسوب کیا گیا ہے عبد اللہ بن سرجسؓ وحسن بصریؒ کی طرف۔ امام احمدؒ سے ایک روایت مطلق جواز کی بھی ثابت ہے کما ھو مذہب الجمہور۔

ابن قدامہؒ کہتے ہیں اختلفتِ الروایۃُ عن احمد فی وضوءِ الرجل بفضل وضوءِ المرأۃ اذا خلت بہ والمشہور عنہ لا یجوز ذلک وھو قول عبد اللہ بن سرجس والحسنُ غنیم بن قیس وھو قول ابن عمرؓ فی الحائض والجنب، قال احمد قد کرھہ غیر واحد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم واما اذا کانا جمیعاً فلا بأس بہ۔

الثّانیۃ۔ یجوز الوضوءُ بہ للرجال والنساء اختارھا ابنُ عقیل وھو قولُ اکثر اھل العلم لما روی مسلم فی صحیحہ قال کان النبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم یغتسل بفضل وضوءِ میمونۃؓ و

عن عبد الله بن سرجس قال ابو عیسی وکرہ بعض الفقہاء الوضوء بفضل طهور المرأة
وهو قول احمد واسحق کرها فضل طهورها ولم یریا بفضل سورها باسا حدثنا محمد

قالت میمونة اغتسلتُ من جفنة ففضلتُ فيها فضلةً فجاء النبی صلی الله علیه وسلم یغتسل
فقلتُ انی قد اغتسلتُ منه فقال الماء لیس علیه جنابة، ولانه ماءٌ طهورٌ جاز للمرأة
الوضوء به فجاز للرجل کفضل الرجل -

ثم قال ابن قدامة اختلف اصحابنا فی تفسیر الخلوة به فقال الشریف ابو جعفر قولاً
یدل علی ان الخلوة هی اَن لایحضرها من لاتحصل الخلوة فی النکاح بحضوره سواء کان رجلاً
او امرأةً اوصبیًّا عاقلاً لانها احدی الخلوتین فنافاها حضور احد هؤلاء کالاخری. وقال
القاضی هی اَن لایشاهدها رجلٌ مسلم فإن شاهدها صبیٌّ او امرأةٌ او رجلٌ کافرٌ لم تخرج
بحضورهم عن الخلوة -

وذهب بعض الاصحاب الی ان الخلوة استعمالُها للماء من غیر مشارکة الرجل فی استعماله
لان احمد قال اذا خلت به فلا یُعجبنی اَن یَغتسل هو به واذا شرعا فیه جمیعًا فلا باس به
لقول عبد الله بن سرجس: اغتسلا جمیعًا هو هکذا وانت هکذا - قال عبد الواحد فی
اشارته کان الاناء بینهما واذا خلت به فلا تقربنه - رواه الاثرم - وقد کانت عائشة رضـ
تغتسل هی ورسول الله صلی الله علیه وسلم من اناءٍ واحدٍ یغترفان منه جمیعا. متفق علیه
فیخص بهذا عمومُ النهی وبقی فیما عداه علی العموم - فان خلت به فی بعض اَعضائها او فی
تجدید طهارةٍ او استنجاء او غَسل نجاسةٍ ففیه وجهان -

احدهما المنع لانه طهارةٌ شرعیة -

والثانی لایمنع لان الطهارة المطلقة تنصرف الی طهارة الحدث الکاملة - وان خلت به
ذِمّیة فی اغتسالها ففیه وجهان - احدهما هو کخلوة المسلمة لانّها ادنی حالاً من المسلمة و
أبعد من الطهارة وقد تعلّق بغسلها حکم شرعی وهو حِلُّ وطئها اذا اغتسلت من الحیض و
امرها به اذا کان من جنابة - والثانی لایؤثّر لان طهارتها لاتصح فهی کتبرّدها وان
خلت المرأةُ بالماء فی تبرُّدها او تنظیفها او غَسل ثوبها من الوسخ لم یؤثّر لانّه لیس بطهارة -
انتهی -

ابن بشار و محمود بن غیلان قالا نا ابو داؤد عن شعبۃ عن عاصم قال سمعت اباحاجب یحدث عن الحکم بن عمرو الغفاری ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی ان یتوضأ الرجل بفضل طہور

مذہب ثالث۔ مرد کے لیے فضلِ طہور مرأہ سے طہارت جائز نہیں ہے بشرط کون المرأۃ حائضًا قال بہ بعض الائمۃ منہم الشعبی و الاوزاعی۔

مذہب رابع۔ یہ جائز ہے مطلقًا عند الجمہور وبہ قال ابوحنیفۃ والشافعی ومالک والثوری وابویوسف ومحمد رحمہم اللہ قال ابن تیمیۃ فی المنتقی واکثر اہل العلم علی الرخصۃ انتہٰی۔ وہو قول الجمہور کما قال البغوی والنووی وعلیہ فقہاء الامصار کما قال ابن عبد البر۔ و روی ذلک عن ابن عمرؓ وابن عباسؓ وعطاءؒ وعکرمۃ وابراہیمؒ بل قال ابن عباسؓ ہی الطف بنانًا واطیب ریحًا۔

دلائلِ مانعین جو ائمہ کراہت و منع کے قائل ہیں وہ ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں نہی منقول ہے۔

دلیلِ اوّل۔ حدیث حکم بن عمرو غفاری ہے۔ انّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی ان یتوضأ الرجل بفضل طہور المرأۃ۔ رواہ الترمذی وابن ماجہ والنسائی وابوداؤد الا انّ ابن ماجہ والنسائی قالا وضوء المرأۃ۔ وقال الترمذی ہذا حدیث حسن۔ وہذا الحدیث صححہ ابن حبان وقال البیہقی فی سننہ قال البخاری حدیث الحکم لیس بصحیح وقال النووی اتفق الحفاظ علی تضعیفہ قال ابن حجرؒ فی الفتح وقد اغرب النووی بذلک ولہ شاہدٌ عند ابی داؤد والنسائی من حدیث رجل صحب النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم قال نہی رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اَن تغتسِل المرأۃُ بفضل الرجل اوالرجل بفضل المرأۃ ولیغترفا جمیعًا۔

جمہور اس دلیل کے متعدد جوابات دیتے ہیں۔

جواب اوّل۔ متعدد احادیثِ مرفوعہ صحیحہ سے جواز ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا ہم احادیثِ منع کے معارضہ میں احادیثِ جواز پیش کرتے ہیں۔ کما سیجئ بیانہ۔

جواب ثانی۔ احادیثِ نہی و منع بہت سے محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں۔ بخلاف احادیث جواز کے۔ کہ وہ صحیح ہیں۔ تو احادیثِ جواز راجح ہیں امام احمد رحمہ اللہ احادیثِ منع کو مضطرب کہتے ہیں۔ مغنی میں ہے روایت حکم بن عمرو ذکر کرنے کے بعد۔ قال الخطابی قال محمد بن اسماعیل

المرأۃ اوقال بسوٴرھا **قال** ابوعیسی ھذا حدیث حسن وابوحاجب اسمہ سوادۃ بن عاصم و قال محمد بن بشار فی حدیثہ نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یتوضّأ الرجل بفضل طھور المرأۃ ولم یشك فیہ محمد بن بشار

خبر الاقرع لایصحّ و الصحیح فی ھذا خبر عبد اللہ بن سرجس وھو موقوف ومن رفعہ فقد اخطأ۔

جواب ثالث ۔ خطابی احادیثِ جواز ونہی میں یہ تطبیق کرتے ہیں۔ انّ النھی انّما وقع عن التطھیر بفضل ماتستعملہ المرأۃ من الماء وھو ماسال عن اعضائھا عند التطھّر بہ دون الفضل الذی تُسئرہ فی الاناء فعلیٰ ھذا فی الحدیث دلیلٌ لمن ذھب الی عدم جواز الوضوٴ بالماء المستعمل۔ بہرحال خطابی کے نزدیک یہ نہی احادیثِ جواز کے خلاف نہیں ہے۔ کیونکہ نہی مختص ہے اس پانی کے ساتھ جو اعضاء سے ساقط ہو جائے۔ اور اس میں جمہور بھی منعِ جواز وعدمِ جواز کے قائل ہیں۔ اختلاف اُس پانی میں ہے جو پاک ہو اور طہارت سے بچ جائے۔

جواب رابع ۔ احادیثِ منع وجواز میں تعارض ہے۔ تو ہم ذہاب الی عمل وقولِ صحابہ کرتے ہیں۔ اور صحابہ وجمہورِ اُمّت کا عمل منع کی بجائے جواز واباحت پر تھا۔

جواب خامس ۔ یہ نہی مختص ہے اُس عورت کے ساتھ جو جاہلہ ہو اور یہ احتمال ہو کہ اُس نے جہالت کی وجہ سے پانی میں نجس ہاتھ ڈالا ہوگا۔ یا یہ احتمال ہو۔ کہ اُس پانی میں ماءِ مستعمل گرا ہوگا۔ اور جب اس قسم کی غلطی کا غلبہ ظن ہو تو جمہور بھی عدم جواز کے قائل ہیں۔

جوابِ سادس ۔ بعض علماء نے اس نہی کو نہی تنزیہ پر محمول کیا ہے۔ جمعًا بین احادیث النھی والرخصۃ۔ قال بہ الحافظ ابن حجرؒ وقال الخطابی وجمع بعضُھم بان النھی فی ذلك علی الاستحباب دون الایجاب۔

جوابِ سابع ۔ بعض علماء نے یہ جمع وتطبیق کی ہے۔ کہ وضوءِ رَجُل بفضل طھور المرأۃ مطلقًا جائز ہے۔ البتہ جہاں پر خوفِ فتنہ ہو۔ وہاں استعمال ممنوع ہے۔ اور خوفِ فتنہ نساءِ اجانب میں ہے۔ فالنھی مختصٌّ بالاجانب لکن لا مطلقًا بل بشرط خوف الفتنۃ۔ کذا فی البذل۔

جوابِ ثامن ۔ احادیثِ نہی منسوخ ہیں اور احادیثِ جواز ناسخ ہیں۔ کیونکہ احادیثِ نہی متقدّم ہیں احادیثِ جواز سے قالہ ابن العربیؒ۔

دلائلِ جمہور جمہور اُن احادیث سے استدلال کرتے ہیں جو جواز و اباحت پر دال ہیں اور وہ متعدد احادیث ہیں۔

دلیل اوّل ۔ عن ابن عباس رضی اللہ عنہ ان رسولَ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یَغتسِل بفضل میمونۃ۔ رواہ مسلم

دلیل ثانی ۔ روی الطحاوی عن ابن عباسؓ انّ بعضَ ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم اغتسلت من جنابۃ فجاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم یتوضّأ فقال انّ الماء لاینجسہ شئ ۔ واخرجہ الترمذی فی الباب الذی یلیہ وفیہ اغتسل بعض ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی جفنۃ فاراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یتوضأ منہ فقالت یا رسول اللہ انی کنتُ جُنُبًا فقال انّ الماء لایجنب ۔

حدیثِ ھٰذا سے ثابت ہوا کہ مرد کے لیے طہارت بفضل طہارۃِ المرأۃ جائز ہے۔ اور یہ تعلیل انّ الماء لایجنب اور یہ تعلیل انّ الماء لاینجسہ شئ دلالت کرتی ہیں کہ یہ حکم کُل اُمّت کو شامل ہے مختص بالنبی علیہ السلام نہیں ہے۔

دلیل ثالث ۔ روی ابن عباسؓ عن میمونۃؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضّأ بفضل غُسلہا من الجنابۃ ۔

دلیل رابع ۔ روی عن ہشام بن عروۃ عن ابیہ عن عائشۃؓ انّہا والنبی صلی اللہ علیہ وسلم کانا یغتسلان من اناءٍ واحدٍ یغترف قبلہا وتغترف قبلہ۔ ورواہ احمد بلفظ۔ انہا کانت تغتسل ھی ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اناءٍ واحدٍ یغرف قبلہا وتغرف قبلہ۔ وروی ابن عمرؓ قال کان الرجال والنساء یتوضؤن فی زمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الاناء الواحد جمیعًا۔ وروی الطحاوی عن عائشۃؓ قالت کنتُ اَغتسِل انا ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اناءٍ واحدٍ تختلف فیہ اَیدِینا من الجنابۃ۔ ورواہ البیہقی وابن حبان فی صحیحہ ایضًا۔

اِس قسم کے آثار و اخبار سے یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ بصورت اجتماع مرد و عورت ایک برتن سے وضوء و غُسل کر سکتے ہیں۔ نیز یہ بھی ثابت ہوتا ہے۔ کہ مُحدِث و جُنُب اگر برتن میں ہاتھ داخل کر دے تو وہ پانی مستعمل نہیں ہوتا۔ نقل ابن الہمامؒ فی فتح القدیر عن علمائنا جمیعًا لو ادخل المحدث او الجنب او الحائض التی طہرت الیدَ فی الماء للاغتراف لایصیر مستعملًا للحاجۃ واحتجّ

بنحو هذہ الآثار۔ نیز اسی طرح ان اخبار سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے۔ کہ مرد اور عورت ایک دوسرے کے فضل ماء سے وضوء و غسل کر سکتے ہیں۔ ولذا استنبط منہ البخاری جواز وضوء الرجل مع امرأتہ ومن فضل وضوئھا۔ قال الکرمانی فی وجہ الاستدلال لانہم اذا توضؤا من اناء واحد فان الرجل یکون مستعملاً لفضل المرأۃ لا محالۃ۔ انتھی۔

شیخ علامہ سندھیؒ اس کی مزید توضیح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ وجہ ان العادۃ قاضیۃ فی وضوء جماعۃ من اناء واحد بان یسبق بعضھم بعضاً للفراغ فلو کان فراغ المرأۃ قبل الرجال مفسداً للماء علی الرجال لما مکنت من الوضوء معھم۔ والحاصل ان مقتضی العادۃ فی مثلہ ان یتوضأ بعض من فضل بعض کما لا یخفی۔ انتہی۔

دلیل خامس۔ نظر و دلیل عقلی بھی جواز کی مؤید ہے۔ قانون ہے کہ جب احادیث و آثار صحابہؓ میں تعارض آئے تو ذہاب الی القیاس کیا جاتا ہے اور قیاس جواز کا مرجح ہے۔

تفصیل یہ ہے کہ باتفاق ائمہ مرد و عورت اناء واحد سے بصورت اجتماع یعنی بیک وقت وضوء و غسل کر سکتے ہیں اور یہ مانع للطہارۃ نہیں ہے۔ تو وضوء الرجل بعد وضوء المرأۃ بفضل مائہا بھی جائز ہونا چاہیے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں۔ کہ وقوع نجاست فی الماء مطلقاً منجس ماء اور مانع طہارت ہے خواہ وہ نجاست پانی میں وضوء کے وقت گرے یا وضوء سے پہلے۔ وقوع نجاست کے لیے تمام احوال برابر ہیں تو مسئلہ مذکورہ میں بھی تمام احوال برابر ہونے چاہییں۔

مسئلہ ثانیہ۔ مسئلہ ھذا کی متعدد صورتیں ہیں۔

صورت اولیٰ۔ اس کا بیان گزر گیا۔ یعنی صورت طہارۃ الرجل بفضل المرأۃ۔

صورت ثانیہ۔ یہ بعکس اولیٰ ہے ای طہارۃ المرأۃ بفضل الرجل۔ یہ باتفاق جمہور جائز ہے بلا کراہۃ۔ کما صرح بہ الامام النوویؒ وغیرہ۔ اس سلسلے میں ایک حدیث مروی ہے روی الطحاوی عن عبد اللہ ابن سرجس قال نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یغتسل الرجل بفضل المرأۃ والمرأۃ بفضل الرجل ولکن یشرعان جمیعاً۔ لیکن یہ حدیث عند المحدثین موقوف ہے اور اس کا رفع خطا ہے۔ عبد اللہ بن سرجس کی حدیث ھذا کے بارے میں دارقطنی فرماتے ہیں۔ کہ یہ حدیث موقوف بھی مروی ہے اور مرفوع بھی۔ لیکن مرفوع غیر صحیح ہے قال الدار قطنی وھذا موقوف صحیح وھو اولیٰ بالصواب وقال البیہقی بلغنی عن الترمذی عن البخاری انہ قال حدیث عبد اللہ بن سرجس فی ھذا الباب الصحیح ھو موقوف ومن رفعہ فھو خطأ۔ انتھی۔ بعض نے اس

حدیث میں اور علّتیں بھی ذکر کی ہیں کما فصّلہ المحدّثون۔ یا یہ حدیث منسوخ ہے یا حادیث جواز۔

صورت ثالثہ۔ تطہّرھما من اناءٍ واحد معًا او فی وقتٍ واحدٍ۔ یہ صورت جائز ہے باتفاقِ جمہورِ ائمہ وصحابہؓ۔ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے اس صورت میں بھی نہی و منع منقول ہے۔ لیکن جمہور صحابہؓ وائمہ کا جواز پر اتفاق ہے۔ قال النووی امّا تطہّر المرأۃِ والرجلِ من اناءٍ واحدٍ فھو جائز باجماع المسلمین لھذہ الاحادیث التی فی الباب فامّا تطہیر المرأۃ بفضل الرجل فھو جائز بالاجماع ایضًا وامّا تطہّر الرجل بفضلھا فھو جائز عندنا وعند مالک و ابی حنیفۃ وجماھیر العلماء سواء خلت بہ أم لم تخل ثم ذکر خلاف احمد وداؤد فیما اذا خلت بالماء۔ انتھٰی

امام طحاویؒ نے بھی اتفاقِ ائمہ کی حکایت کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں۔ فوجدنا الاصلَ المتفق علیہ انّ الرجل والمرأۃ اذا اخذا بایدیھما الماءَ معًا من اناءٍ واحدٍ انّ ذلک لا ینجس الماء۔ قاضی عیاضؒ شرح مسلم میں لکھتے ہیں اتفق العلماء علی جواز اتّصال الرجل والمرأۃ وتوضّیھما معًا من اناءٍ واحدٍ لحدیث عائشۃؓ ومیمونۃؓ وام سلمۃؓ الاشیٰ اریٰ فی کراھیتہ والنھی عنہ عن ابی ھریرۃؓ۔ والاحادیث الصحیحۃ تردّھا۔

اتفاقِ علماء سے مراد اتفاق اکثر علماء ہے۔ لہٰذا یہ اعتراض ابن حجرؒ "انّ ابن المنذر حکی عن ابی ھریرۃؓ انہ کان ینھی عنہ وکذا حکاہ ابن عبد البرّ عن قومٍ"۔ وارد نہیں ہوتا۔

صورت رابعہ۔ تطہّر الرجل بفضل الرجل۔

صورت خامسہ۔ تطہّر المرأۃ بفضل المرأۃ۔ عند الجمہور یہ دونوں صورتیں جائز ہیں حافظ عینیؒ نے ابن عبد البرّ سے مسئلہ ھذا میں پانچ مذاہب کی حکایت کی ہے۔ قال العینی وحکی ابو عمرؒ فیھا خمسۃ مذاھب احدھا انہ لا بأس ان یغتسل الرجل بفضلھا مالم تکن جنبًا او حائضًا۔ والثانی یکرہ أن یتوضّأ بفضلھا وعکسہ۔ والثالث کراھۃ فضلھا لہ والرخصۃ فی عکسہ والرابع لا باس بشروعھما معًا ولا خیر فی فضلھا وھو قول احمد۔ والخامس لا بأس بفضل کلٍّ منھما شرعا جمیعًا او خلا کلٌّ واحد منھما بہ وعلیہ فقہاء الامصار۔ انتھی۔

مسئلہ ثالثہ۔ کتاب ترمذی میں مذکور حدیثِ ثانی میں فضل طہورِ مرأہ وسُورِ مرأہ میں شک و تردّد کا ذکر ہے عن الحکم بن عمروؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی أن یتوضّأ الرجل بفضل طھور المرأۃ او قال بسُورھا۔ طحاوی میں بھی یہ شک کی روایت موجود ہے۔ وزاد فیہ لا یدری ابو حاجب ایّھما قال۔ قال الطیبی شکّ الراوی انہ علیہ السلام قال بفضل طھور المرأۃ او

بسُؤرِها وهو بالهمز بقيةُ الشئ - انتهیٰ -

مسند احمد میں اس روایت کے الفاظ یوں ہیں ۔ نہیٰ ان یتوضّأ الرجل بفضلها لایدری بفضل وضوئها او بفضل سؤرِها - دارقطنی کی روایت یوں ہے - نہیٰ ان یتوضّأ بفضل وضوٕ المرأة او قال شرابها - بعض روایات میں بغیر شک صرف "سؤرها" کا ذکر ہے - فاخرج الطحاوی من طریق قیس بن الربیع عن عاصم بن سلیمان عن ابی حاجب عن الحکم الغفاری قال نہیٰ رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن سؤر المرأة ۔ مسند احمد کی روایت یوں ہے نہیٰ ان یتوضّأ الرجلُ من سؤر المرأة -

بعض محدثین حدیثِ ھذا کو ضعیف قرار دیتے ہیں - قال النووی فی شرح مسلم انہ ضعیف ضَعّفہ ائمۃُ الحدیث منھم البخاری وغیرہ واشار الخطابی ایضاً الی عدم صحتہ وقال ابن مندة لایثبت من جھۃ السند -

جمہور ائمہ کا اتفاق ہے اِس بات پر کہ تطہّرُ رجل بسُور المرأة جائز ہے - اور جواز میں متعدد احادیث مروی و منقول ہیں - اور وہ احادیثِ جواز اصحّ واقویٰ ہیں حدیثِ نہی سے - لھٰذا وہ راجح ہیں احادیثِ نہی پر - بحر الرائق میں ہے بیانِ سور میں - امّا الآدمی فلانّ لعابہ متولّد من لحمٍ طاھرٍ وانّما لایؤکل لکرامتہ ولا فرق بین الجنُب والطاھر والحائض والنفساء والصغیر والکبیر والمسلم والکافر والذکر والانثی - کذا ذکر الزیلعی - یعنی انّ الکل طاھرٌ طھورٌ امن غیر کراھتٍ - انتھیٰ - وفی الدر المختار نعم یکرہ سورھا ای المرأة للرجل کعکسہ للاستلذاذ واستعمال ریق الغیر وھو لایجوز - انتھیٰ - قال فی البحر واستثنوا من ھذا العموم سور شارب الخمر اذا شرب من ساعتہ فانّ سُورہ نجس لا لنجاسۃ لحمہ بل لنجاستہ فمہ امّا لو مکث قدر ما یغسل فمہ بلعابہ ثم شرب لاینجس - انتھیٰ -

واحتج صاحب البحر علی طھارۃ سور الآدمی مطلقاً بما رواہ مالک من طریق الزھری عن انس انّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُتِی بلبنٍ قد شِیْب بماءٍ وعن یمینہ اَعرابی وعن یسارہ ابو بکر فشرب ثم اَعطی الاعرابی وقال الایمن فالایمن وبما روی مسلم وغیرہ عن عائشۃؓ قالت کنت اَشرب وانا حائض فاناولہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیضع فاہ علی موضع فیّ - وقال صاحب البرھان والجنُب والحائض والکافر سواء لقولہ

باب الرخصة فی ذلك **حدثنا** قتيبة نا ابوالاحوص عن سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس قال اغتسل بعض ازواج النبی صلی الله علیه وسلم فی جفنة فاراد رسول الله صلی الله علیه وسلم ان یتوضأ منه فقالت یا رسول الله انی كنت جنبا فقال ان الماء لا یجنب **قال** ابوعیسٰی هذا حدیث حسن صحیح وهو قول سفیان الثوری ومالك والشافعی - **باب** ماجاء ان الماء لا ینجسه شئ **حدثنا** هناد والحسن

صلی الله علیه وسلم المؤمن لا ینجس ونجاسة الکافر فی اعتقاده لا یؤثر فی نجاسة اعضائه لانه صلی الله علیه وسلم آنزل وفد ثقیف فی المسجد فلو کان النصّ یجری علی ظاهره لما انزلهم فیه - انتهی هذا والله اعلم بالصواب -

باب الرّخصة فی ذلك

بابِ کراہیۃ فضل المرأۃ کے بعد باب الرخصۃ منعقد کرکے امام ترمذیؒ نے اشارہ کردیا کہ ان کا مختار رخصت واباحت فضلِ مرأہ ہے نہ کہ کراہت -

حدیثِ ھذا میں بعض ازواج النبی علیہ السلام مبہم ہے - ھکذا وقع مبھما عند احمدؒ ابن ماجۃ والنسائی والطحاوی من طریق الثوری وعند ابی داؤد من طریق ابی الاحوص والحاکم من طریق شعبۃ والدارمی من طریق یزید بن عطاء اربعتھم عن سماك بدون تعیین الزوجۃ وخالفھم شریك فزاد عن میمونۃ - روایتِ ترمذی کا لفظ ہے فاراد رسول الله صلی الله علیه وسلم ان یتوضأ و فی بعض الطرق عند الامام احمدؒ لیغتسل منها وعند الدارمی فقام النبی صلی الله علیه وسلم الی فضلها یستحِمّ ای یغتسل - ورواہ ابوداؤد بالشك لیتوضأ منها او یغتسل وھکذا وقع بالشكّ عند ابن ماجۃ والطیالسی -

باب ماجاء ان الماء طهور لا ینجّسه شیء

بابِ ھذا میں پانی کی طہارت ونجاست کا بیان ہے - یہ مسئلہ مُہماتِ مسائل میں سے ہے - کیونکہ پانی انسانی ضروریاتِ زندگی میں داخل ہے - مسئلہ ھذا میں متعدد مباحث ہیں -

ابن علی الخلال وغیر واحد قالوا نا ابو اسامة عن الولید بن کثیر عن محمد بن کعب

مبحث اوّل اس پر اجماع ہے کہ ماءِ جاری مثل ماءِ نہر و ماءِ بحر وقوعِ نجاست سے نجس نہیں ہوتا۔ اِلّا اذا تغیّر احدُ اَوصافِہ الثلٰثۃ بالنجاسۃ۔ پانی کی چار قسمیں ہیں۔

قسمِ اوّل۔ ماءِ بحر۔

قسمِ دوم۔ ماءِ جاری حقیقۃً مثل ماء الانہار۔

قسمِ سوم۔ ماءِ جاری حکماً مثل ماء الآبار التی تُسقیٰ بہا الاراضی فانّ الماء لا یستقرّ فیہا فہو فی حکم الجاری۔

قسمِ چہارم۔ ماءِ راکد کماء الآبار التی لا تُسقیٰ بہا الاراضی ومن ھذا القبیل ماءُ القلال والجرار فی البیوت۔

پہلی تین قسمیں وقوعِ نجاست سے نجس نہیں ہوتیں۔ لہٰذا ان میں اختلاف نہیں ہے۔ البتہ قسمِ رابع میں اختلافِ کثیر ہے اور آگے ساری بحث اسی سے وابستہ ہے۔ قسمِ رابع میں پانی وقوعِ نجاست سے نجس ہوتا ہے یا نہیں اس میں علماء وائمہ کے بہت سے اقوال ہیں۔ بعض علماء نے اس مسئلہ میں بیس تک اقوال ومذاہب ذکر کیے ہیں۔ لیکن مشہور مذاہب تین ہیں۔

اوّل مذہب مالکؒ، کہ پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر وقوعِ نجاست سے اُس وقت نجس ہوتا ہے جب کہ نجاست کی وجہ سے پانی کا احد اوصاف ثلاثہ متغیّر ہو جائے۔

دوم مذہب امام شافعی رحمہ اللہ۔ کہ جو پانی قُلّتَین سے کم ہو وہ وقوعِ نجاست سے نجس ہو جاتا ہے اور قلتین یا اس سے زیادہ نجس نہیں ہوتا۔

سوم مذہب ابو حنیفہ رحمہ اللہ۔ کہ ماءِ قلیل وقوعِ نجاست سے نجس ہو جاتا ہے اور ماءِ کثیر نجس نہیں ہوتا۔ پھر قلیل وکثیر کا مدار تحریک وعدمِ تحریک ہے۔ اگر پانی کی ایک جانب کی تحریک سے دوسری جانب بھی متحرک ہو تو یہ ماءِ قلیل ہے اور اگر ایک جانب کی تحریک سے دوسری جانب کا پانی متحرک نہیں ہوتا۔ تو یہ ماءِ کثیر ہے۔ قلیل وکثیر میں متعدّد فروق علماء احناف نے ذکر کیے ہیں۔ جن کی تفصیل آگے آئے گی۔

بعض علمائے احناف لکھتے ہیں۔ کہ اس سلسلے میں معتبر سرایتِ نجاست الی الجانب الآخر ہے۔

عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن رافع بن خدیج عن ابی سعید الخدری قال قیل یارسول اللہ

پس اگر مبتلیٰ بہ کی غالب رائے یہ ہو۔ کہ اس پانی میں واقع نجاست دوسری جانب تک بھی پہنچتی ہے
تو یہ ماء قلیل ہے ورنہ وہ ماء کثیر ہے۔ قالوا ھٰذا ظاہر الروایۃ۔ ابن العربی لکھتے ہیں ذکر علماؤنا
فی ھٰذہ المسئلۃ اقوالاً عظیمۃ رأس الخلاف ثلاثۃ اقوال۔

القول الاول الفرق بین قلیل الماء وکثیرہ فی الجملۃ۔

القول الثانی انہ لا ینجسہ الا ما غیّرہ۔

القول الثالث تفصیل الفرق بین القلیل والکثیر اما بتقدیر القلتین واما ببرکۃ عظیمۃ لا یتحرک طرفہا اذا حرّک الآخر الی آخر ما قال۔ کتب فقہ حنفی میں مذکور بعض عبارتیں یہ ہیں۔ ولما کان المعروف من ھٰذہ الاقاویل ثلاثۃ اقوال اکتفی الفقہاء علی بیانہا و تفصیلہا۔

ففی مجمع الانھر اعلم انہم اتفقوا علی ان الماء القلیل یتنجس بوقوع النجاسۃ فیہ دون الکثیر واختلفوا فی الحد الفاصل بینہما فمالک اعتبر تغییر الوصف والشافعی قدّر بالقلتین والقلتان خمس مائۃ رطل بالبغدادی عندھم وذکر فی وجیزھم والاشبہ ثلاث مائۃ منّ تقریباً لا تحدیداً واصحابنا قدّروا بعدم الخلوص لان عند ذلک یغلب علی الظن عدم وصول النجاسۃ الیہ۔

ثم اختلفوا فیما یعرف بہ الخلوص فذہب المتقدمون الی انہ یعرف بالتحریک انتھی کلام المجمع وفی الدر المختار والمعتبر اکبر رأی المبتلیٰ بہ فیہ فان غلب علی ظنہ عدم خلوص النجاسۃ الی الجانب الآخر جاز والا لا ھٰذا ظاہر الروایۃ عن الامام والیہ رجع محمد وھو الاصح کما فی الغایۃ وغیرہا وحقق فی البحر انہ المذہب قال الشامی ای المروی عن ائمتنا الثلاثۃ واکثر النقول صریحۃ فی ذلک انتھی۔

یہ مذاہب کا اجمالی بیان تھا۔ اب ہم تفصیلاً مذاہب بیان کرنا چاہتے ہیں۔

مذہب اوّل۔ یہ اوسع المذاہب ہے۔ وہ یہ کہ وقوع نجاست سے پانی نجس نہیں ہوتا۔
لیکن اگر نجاست اس طرح پانی پر غالب ہوجائے۔ کہ پانی کی طبیعت یعنی رقت وسیلان باقی نہ
رہے تو اس صورت میں پانی نجس ہوجاتا ہے۔ لغلبۃ النجاسۃ علی الماء روی ھٰذا المذہب

انتوضأمن بیر بضاعۃ وھی بیر یلقی فیھا الحیض ولحوم الکلاب والنتن فقال

عن عائشۃؓ وعمرؓ وابن مسعود وابن عباس والحسن بن علی وابی ھریرۃ رضی اللہ عنھم و روی من التابعین عن اسود بن یزید وعکرمۃ والحسن البصری وابن ابی لیلیٰ وسعید ابن جبیر وسعید بن المسیّب والیہ مال داؤد الظاھری ۔ کذا فی بعض کتب الفقہ۔
اِس مذہب والے استدلال کرتے ہیں ظاہر حدیث بیر بضاعہ سے ۔ وفیہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الماء طھور لا ینجّسہ شیٔ ۔

مذہبِ ثانی ۔ پانی اس وقت نجس ہوتا ہے ۔ جب کہ نجاست سے اس کے احدِ اوصافِ ثلاثہ متغیّر ہو جائیں ۔ اوصافِ ثلاثہ سے مراد لون، طعم، ریح ہیں ۔ یہ مذہب ہے امام اوزاعیؒ ولیثؒ بن سعد وعبداللہ بن وہبؒ واسمٰعیل بن اسحٰقؒ وحسن بن صالحؒ وامام مالکؒ کا ۔ اور یہی ایک روایت ہے امام احمد بن حنبلؒ سے ۔ اور یہی مذہب ہے امام زہریؒ کا ۔ امام زہریؒ فرماتے ہیں لا بأس بالماء ما لم یتغیّر طعمُ اولونٌ او ریحٌ ۔ امام بخاریؒ نے امام زُہریؒ کا یہ مذہب نقل کیا ہے باب ما یقع من النجاسۃ فی السمن والماء ۔ میں ۔ امام زہریؒ پر امام ابو عبیدؒ رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں انہ یلزمہ ان مَن بال فی ابریقٍ ولم یغیّر للماء وصفًا انہ یجوز التطھیر بہ وھو مستبشعٌ انتھیٰ ۔

شوافع میں سے امام غزالیؒ نے احیاء العلوم میں مذہبِ مالکی کو ترجیح دی ہے ۔ مذہبِ شافعی نقل کرنے کے بعد امام غزالیؒ لکھتے ہیں وکنتُ اَوَدُّ اَن یکون مذھبہ کمذھبِ مالک فی ان الماء وان قلّ لا ینجس الّا بالتغیّر اِذ الحاجۃ ماسّۃ الیہ ۔

امام فخر الدین رازیؒ شافعی نے بھی تفسیر کبیر میں مذہب مالکی کو اپنے مذہب پر ترجیح دی ہے ۔ اور دس بارہ وجوہ سے مذہبِ مالکی کو اقویٰ قرار دیا ہے ۔ یہ وجوہ دراصل امام غزالیؒ کے کلام سے مأخوذ ہیں ۔

علمائے احناف میں سے بحر العلوم لکھنویؒ نے کتاب رسائل الارکان میں مذہبِ مالکی کو اقویٰ بتایا ہے ۔ حیث قال الاشبہُ عندی مِن حیث الدلیل قولُ مالکٍ لاَنّ حدیث "الماء طھور لا یُنجّسہ شیٔ" صحیح ثابتٌ بلا ریب انتھی ۔

کتابِ مُغنی میں ہے وَرُوِی عن احمد روایۃٌ اُخریٰ ان الماء لا ینجس اِلّا بالتغیّر

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الماء طھور لا ینجسہ شئ **قال** ابو عیسی ھذا حدیث

قلیلہ وکثیرہ وروی ذلك عن حذیفۃ وابی ھریرۃ وابن عباس قالوا الماء لاینجس وروی ذلك عن سعید بن المسیّب والحسن وعکرمۃ وعطاء وجابر بن زید وابن ابی لیلیٰ و مالك والاوزاعی والثوری ویحیٰی القطان وابن المنذر وھو قول للشافعی۔ انتھیٰ۔

فائدہ امام مالکؒ کے بعض اصحاب از اہلِ مصر اُن سے مذہبِ مذکور کے برخلاف روایت کرتے ہیں۔ کما روی ابن القاسم عن مالکؒ فی الجنب یغتسل فی حوض من الحیاض التی یُستقی فیھا الدّواب ولم یکن غسل ما بہ من الاذی انہ قد افسد الماء وکذلك جوابہ فی اناء الوضوء یقع فیہ مثل رؤس الابر من البول انہ یُفسدہ۔ انتھیٰ۔ کذا فی الاستذکار لابن عبد البرؒ۔ اس حوالے سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ ماءِ قلیل وقوعِ نجاست سے نجس ہوجاتا ہے اگرچہ احد اوصاف ثلاثہ متغیر نہ ہو۔ یہ روایتِ مصریین عن مالکؒ ہے۔ اور پہلی روایتِ اہلِ مدینہ تھی۔

مذہب ثالث۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ماء بقدرِ قُلّتین فصاعدًا وقوعِ نجاست سے نجس نہیں ہوتا۔ اور اس سے کم نجس ہوجاتا ہے۔ سابقہ دونوں مذاہب والے ماءِ قلیل وکثیر کا فرق نہیں کرتے۔ باقی ائمہ اس فرق کے قائل ہیں۔ چنانچہ شوافع واحناف کے نزدیک ماءِ قلیل نجس ہوتا ہے اور ماءِ کثیر نجس نہیں ہوتا۔

لیکن قلیل وکثیر کے مابین حدِ فاصل میں اختلاف ہے۔ مذہبِ حنفی کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ اور شوافع کہتے ہیں اِنّ قدر القلّتین فصاعدًا کثیر لایتنجس الّا اَن یتغیّر احد اوصافہ بالنجاسۃ وما دونہ قلیلٌ یتنجس بوقوع النجاسۃ وان لم یتغیّر احدُ اوصافہ الثلاثۃ وبہ قال الشافعی واسحاق بن راھویہ واحمد فی روایۃ وروی ذلك عن ابن عمرؓ وسعید بن جبیرؒ ومجاھدؒ کما فی المغنی۔ امام احمدؒ کی روایتِ اُخریٰ موافق مذہبِ مالکی ہے۔

مذہب رابع۔ یہ احناف کا مسلک ہے۔ احناف بھی قلیل وکثیر کے فرق کے قائل ہیں لیکن حدِ فاصل میں اور مدار کے بیان میں علماءِ احناف کے مابین اختلاف ہے۔

(۱) بعض حدِ فاصل خلوص یعنی وصولِ نجاست الی الجانب الآخر بتاتے ہیں۔ یعنی اگر ایک جانب سے نجاست دوسری جانب تک نفوذ کرلے تو وہ ماءِ قلیل ہے ورنہ ماءِ کثیر۔

حسن وقد جوّد ابو اسامۃ ھذا الحدیث لم یرو حدیث ابی سعید فی بیر بضاعۃ

(۲) اور بعض تحریک کا اعتبار کرتے ہیں۔ یعنی ایک جانب کی تحریک بالوضوء یا بالغُسل سے دوسری جانب میں بھی حرکت آئے تو وہ ماء قلیل ہے ورنہ کثیر۔ اور بعض نے کہا ہے کہ یہ دونوں قول ایک ہیں، صرف عبارات کا فرق ہے۔ کیونکہ اگر ایک جانب کی تحریک سے دوسری جانب حرکت کرے تو یہ علامت ہے اس بات کی کہ نجاست اِدھر سے اُدھر نفوذ کرے گی۔

(۳) بعض نے مساحت کو مدار بنایا ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ کہ دسؔ گز، طول وعرض کا اعتبار ہے پس دہ در دہ گز، ماء کثیر ہے اور اس سے کم ماء قلیل ہے۔ یہ خلاصہ مذہب حنفی ہے۔ پس قلیل وکثیر کے مدار میں احناف کے تین قول ہوئے۔ ابوبکر جصّاص رازیؒ احکام القرآن میں مذہبِ حنفی کے بیان میں لکھتے ہیں ماتیقن فیہ جزءٌ من النجاسات اَوْغلب علی الظنّ لم یجز استعمالہ وسواء فیہ ماء البحر والغدیر والماء الراکد والجاری۔ انتھیٰ۔ اور یہ بات سپرد بطرفِ رائے مبتلیٰ بہ ہے اس کی اپنی رائے اس میں معتبر ہے۔ اور عموماً اس کا مدار ماء قلیل وکثیر ہے۔ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں لکھا ہے۔ قال ابوحنیفۃ فی ظاھر الروایۃ یُعتبر اکبر رأی المبتلیٰ بہ اِن غلب علیٰ ظنّہ انّہ بحیث تصل النجاسۃ الی الجانب الآخر لایجوز الوضوء بہ والّا جاز و عنہ اعتبارہٗ بالتحریک۔ اور یہی قولِ وصولِ نجاست اصحّ ہے عند الکرخی وصاحب الغایہ والینابیع وھو الیق باصلِ ابی حنیفۃ اعنی عدم الحکم بتقدیرٍ مالم یرد فیہ تقدیرٌ شرعیٌّ والتفویض فیہ الیٰ رأی المبتلیٰ بہٖ۔

شمس الائمہ سرخسیؒ فرماتے ہیں المذھب الظاھر ھو التحرّی والتفویض الی رأی المبتلیٰ بہٖ۔ بحر الرائق میں بھی اس کو ظاہر مذہب کہا گیا ہے۔ نقلاً عن شمس الائمۃ السرخسیؒ۔ اور بعض نے تحریک کو مدار بنایا ہے۔ اور تحریک بالوضوء وبالغسل میں اختلاف ہے۔ عند ابی حنیفہؒ تحریک بالغسل معتبر ہے وہُو قولُ ابی یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تحریک بالوضوء معتبر ہے کما فی الھدایۃ وغیرہ۔

اور جن لوگوں نے مساحت کو مدار بنایا ہے ان کا ماخذ قولِ محمدؒ ہے۔ امام محمدؒ عشر فی عشر کو کثیر بتاتے تھے۔ اور اسی پر فتویٰ دیا کرتے تھے۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ امام محمدؒ کا صریح فتویٰ ایسا موجود نہیں ہے بلکہ یہ ان کے ایک قول سے ماخوذ ہے۔ اس قول کا ذکر علّامہ اسبیجابیؒ نے شرح

احسن مما روی ابو اسامۃ قد روی ہذا الحدیث من غیر وجہ عن ابی سعید فی الباب عن ابن عباس عائشۃ **باب** منه آخر

حدثنا ھناد نا عبدۃ عن محمد بن اسحق عن محمد بن جعفر بن الزبیر عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر **عن** ابن عمر قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو یسأل عن الماء یکون فی الفلاۃ من الارض وما ینوبہ من السباع والدواب قال اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث

مختصر طحاوی میں کیا ہے۔ قال وسئل محمد عن حد الحوض الکبیر فقال مقدار مسجدی فذرعوہ فوجدوہ ثمانیا فی ثمان وخارجہ عشرا فی عشر۔ تو احتیاطاً عشراً فی عشر پر متاخرین نے عمل کیا۔ بعض علماء نے لکھا ہے کہ اس پر فتویٰ آسان ہے عوام کے لیے۔ چنانچہ آج کل اسی پر فتویٰ دیا جاتا ہے۔

خلاصۂ مذہب حنفی یہ ہے کہ اس مسئلہ میں علماء احناف کے چھے اقوال ہیں۔

قولِ اول۔ وصولِ نجاست من جانب الی جانب آخر معتبر ہے۔ اور یہ مبنی ہے غلبۂ ظنِ مبتلی بہ پر۔ پس اگر غالب ظنِ مبتلیٰ بہ یہ ہو۔ کہ یہاں پر نجاست ایک جانب سے دوسری جانب تک پہنچتی ہے تو یہ ماء قلیل ہے اور بہ وقوعِ نجاست سے نجس ہوجاتا ہے۔ اور اگر اُس کا غالب ظن یہ ہو۔ کہ نجاست دوسری جانب تک نہیں پہنچتی۔ تو وہ ماء کثیر ہے۔ یہی قول اصح ہے بہت سے محققین کے نزدیک منہم الکرخی وصاحب الغایہ والینابیع وغیرہم۔

قال صاحب البحر فی رسالتہ الخیر الباقی فی جواز الوضوء من الفساقی۔ قال ابو حنیفۃ فی ظاہر الروایۃ عنہ یعتبر فیہ اکبر رأی المبتلی بہ ان غلب علی ظنہ انہ بحیث تصل النجاسۃ الی الجانب الآخر لا یجوز الوضوء بہ والا جاز وممن نص علیہ انہ ظاہر المذہب شمس الائمۃ السرخسی فی المبسوط وقال انہ الاصح۔

قاضی اسبیجابی شرح مختصر طحاوی میں لکھتے ہیں۔ ثم الحد الفاصل بین القلیل والکثیر عند اصحابنا ھو الخلوص۔ انتہیٰ۔ وفی معراج الدرایۃ الصحیح عن ابی حنیفۃ انہ لم یقدر فی ذلک شیئا وانما قال ھو موکول الی غلبۃ الظن فی خلوص النجاسۃ من طرفٍ الی طرف وھذا اقرب الی التحقیق لان المعتبر عدم وصول النجاسۃ وغلبۃ الظن فی ذلک تجری مجری الیقین فی وجوب العمل۔ انتہیٰ۔ اور اسی کی طرف امام محمد کا رجوع ثابت ہے۔ صاحب بحر لکھتے ہیں و الیہ رجع محمد وقال لا اُوقت شیئاً۔

قولِ ثانی۔ ماء قلیل وکثیر کا مدار تحریک وعدم تحریک ہے۔ پس اگر ایک جانب کی حرکت سے دوسری جانب حرکت کرے تو یہ ماء قلیل ہے بصورتِ دیگر یہ ماء کثیر ہے۔ یہ قول بھی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے۔

قال محمد بن اسحٰق القلّة هی الجرار والقلّة التی یستقی فیہا **قال** ابو عیسیٰ ہو قول الشافعی واحمد واسحٰق **قالوا** اذا کان الماء قلتین لم ینجسہ شئ مالم یتغیّر ریحہ اوطعمہ **وقالوا** یکون نحوًا من خمس قرب

ہدایہ میں ہے الغدیر العظیم الذی لا یتحرّك احد طرفیہ بتحریك الطرف الآخر اذا وقعت نجاسة فی احد جوانبہ جاز الوضوء من الجانب الآخر لانّ الظاہر انّ النجاسة لا تصل الیہ اذ اثر التحریك فی السرایة فوق اثر النجاسة آہ

تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق میں زیلعی لکھتے ہیں۔ اعلم انّ اصحابنا اختلفوا فی ہذہ المسألة فمنہم من یعتبر بالتحریك ومنہم من یعتبر بالمساحة فظاہر المذہب ان یعتبر بالتحریك وہو قول المتقدّمین منہم حتی قال فی البدائع والمحیط اتّفقت الروایات عن اصحابنا المتقدّمین انّہ یعتبر بالتحریك وہو ان یرتفع وینخفض من ساعتہ لا بعد المکث آہ۔

وفی العنایة اعلم انّ اصحابنا اتّفقوا علی انّ الماء اذا خلص بعضہ ای وصل بعضہ الی بعض کان قلیلًا واذا لم یخلص کان کثیرًا لا ینجس بوقوع النجاسة فیہ الّا ان یتغیّر لونہ اوطعمہ او ریحہ کالماء الجاری ثم اختلفوا فیما یعرف بہ الخلوص فذہب المتقدّمون الی انّہ یعرف بالتحریك۔ انتہٰی۔

وروی عن الامام محمد انّہ قال اذا کان الحوض عظیمًا ان حرکت ناحیة لم تتحرك الناحیة الاخرٰی لم یفسد ذلك الماء ماولغ فیہ سبع ولا مافیہ من قذر الّا أن یغلب علی ریحہ اوطعمہ فاذا کان حوضًا صغیرًا ان تحرّکت منہ ناحیة تحرّکت الناحیة الاخرٰی فولغ فیہ السباع اووقع فیہ القذر فلا یتوضّأ منہ الا ترٰی ان عمر بن الخطاب کرہ ان یخبرہ ونہاہ عن ذلك وہذا کلہ قول ابی حنیفة۔ انتہٰی۔

عبارتِ الا ترٰی انّ عمر بن الخطابؓ الخ میں اشارہ ہے ایک اثر کی طرف جو امام محمدؒ نے موطا میں ذکر کیا ہے۔ روی محمد باسنادہ فی المؤطا عن یحیی بن عبد الرحمٰن انّ عمر بن الخطابؓ خرج فی رکب فیہ عمرو بن العاصؓ حتّی وردوا حوضًا فقال عمرو بن العاصؓ یاصاحب الحوض ہل ترد حوضك السباع؟ فقال عمرؓ یاصاحب الحوض لا تخبرنا فانا نرد علی السباع وترد علینا۔

قول ثالث۔ ابوبکر جصاصؒ احکام القرآن میں لکھتے ہیں کہ جس پانی میں جزءِ نجاست کا یقین یا غلبۂ ظن ہو اس کا استعمال جائز نہیں ہے اور وہ نجس ہے خواہ ماءِ بحر ہو یا ماءِ بئر یا ماءِ غدیرِ عظیم ہو یا ماءِ راکد ہو یا ماءِ جاری ہو۔ قاضی ابوبکر جصاصؒ کی عبارت یہ ہے۔

وأمّا الماء الذی خالطتہ نجاسۃٌ فانّ مذہب اصحابنا فیہ انّ کلّ ما یتقنّا فیہ جزءً من النجاسۃ اوغلب فی الظنّ ذلك لم یجز استعمالہ ولا یختلف علی ھذا الحد ماء البحر وماء البیر والغدیر والماء الراکد والجاری۔ لانّ ماء البحر لو وقعت فیہ نجاسۃ لم یجز استعمال الماء الذی فیہ النجاسۃ و کذلك الماء الجاری وامّا اعتبار اصحابنا للغدیر الذی اذا حرك احد طرفیہ لم یتحرك الطرف الآخر فانما ھو کلام فی جھۃ تغلیب الظنّ فی بلوغ النجاسۃ الواقعۃ فی احد طرفیہ الی الطرف الآخر و لیس ھذا کلاما فی انّ بعض المیاہ الذی فیہ النجاسۃ قد یجوز استعمالہ بعضہ لا یجوز استعمالہ لذلك قالوا لا یجوز استعمال الماء الذی فی الناحیۃ التی فیھا النجاسۃ آہ۔

قول رابع۔ محمد بن سلام حنفیؒ کے نزدیک خلوص بالتکدّر کا اعتبار ہے۔ کما نقلہ صاحب النہایۃ عنہ انّہ قال اِن کان بحالٍ لو اغتسل فیہ یتکدّر الجانب الذی اغتسل فیہ بسبب الاغتسال و وصلت الکدرۃ الی الجانب الآخر فھو ممّا یخلص بعضہ الی بعض و ان لم یصل فھو ممّا لا یخلص۔ انتھیٰ۔

قولِ خامس۔ عند البعض خلوص بالصبغ معتبر ہے کما روی عن ابی حفص الکبیر صاحب محمدؒ انہ قال یلقی زعفران فی جانب منہ فان اثّر الزعفران فی الجانب الآخر کان ممّا یخلص بعضہ الی بعض و ان لم یؤثّر فھو ممّا لا یخلص۔

قولِ سادس۔ معتبر مساحت ہے۔ پھر مساحتِ معتبرہ میں احناف کے بہت سے اقوال ہیں۔ عام مشائخ کے نزدیک معتبر عشر ذراع فی عشر ذراع ہے۔ پس جو حوض شرعی گزوں کی پیمائش سے دَہ در دَہ گز ہو وہ حوضِ کبیر ہے۔ اور وہ نجس نہیں ہوتا۔ اور اگر اس سے کم ہو تو وہ حوضِ صغیر ہے۔ بالفاظِ دیگر جس پانی کی سطح سَو گز مربع ہو۔ وہ حوضِ کبیر ہے کیونکہ دَہ در دَہ گز سَو مربع گز بنتا ہے۔ یہ قول دراصل مختار ابو سلیمان جوزجانیؒ ہے۔ اور یہی قول مختار ہے بہت سے متاخرین و محققین احناف کے نزدیک۔ اور یہی مفتٰی بہ ہے۔ کیونکہ اس میں سہولت ہے۔ صاحب ھدایہ کے نزدیک بھی یہی مختار ہے۔ قال صاحب الھدایۃ بعضھم قدّرہ بالمساحۃ عشرًا فی عشرٍ بذراع الکرباس توسعۃً للامر علی الناس وعلیہ الفتویٰ۔ قاضی خانؒ فرماتے ہیں عامّۃ المشایخ قالوا اِن کان عشرًا فی عشر فھو کبیر۔ انتھیٰ۔ صاحب بحر وغیرہ بعض علماء نے قول عشر فی عشر کو خلاف ظاہر مذہب قرار دیتے ہوئے اسے ردّ کیا ہے۔

صدر الشریعہؒ نے اس قول سادس کی تائید میں یہ حدیثِ مرفوع ذکر کی ہے۔ عن ابی ھریرۃؓ

قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حریم البیر اربعون ذراعاً من جوانبہا کلہا لاعطان الابل والغنم وابن السبیل واوّل شارب ولا یمنع فضل ماء لیمنع بہ الکلأ۔ رواہ احمد فی مسندہ۔ وعن الحسن انّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من احتفر بیراً کان لہ ممّا حولہا اربعون ذراعاً عطناً للماشیۃ۔

صاحب بحر نے صدر الشریعہ کی تردید کی ہے بوجوہ ثلاثۃ۔ بہرحال متاخرین قول عشر فی عشر پر فتویٰ دیتے ہیں۔ کیونکہ یہ اسہل للفتویٰ ہے۔

میرے خیال میں محاکمہ وقول فیصل یہ ہے۔ کہ علماء و خواص اپنے لیے قولِ تحریک یا قولِ خلوص و سرایتِ نجاست کو اَولیٰ قرار دیتے ہوئے اس کے مطابق عمل کریں کیونکہ یہ ظاہر مذہب ہے۔ جس میں رای مبتلیٰ بہ کا اعتبار ہے۔ خواص کے لیے اس پر عمل کرنے میں صعوبت اور زیادہ اشکال نہیں ہے۔ باقی عوام کو قول عشر فی عشر پر فتویٰ دیا جائے۔ لکون ذلک اسہل لہم فہماً وأیسر عملاً۔ وامّا القول بالخلوص والسّرایۃ فلا یفتی بہ العوام اذ یخشیٰ ان یزید ہم نزاعاً وجدلاً واختلافاً کما لا یخفی۔ ھذا ما خطر ببال ھذا العبد الضعیف واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔

دلائل مذہبِ حنفی

احناف کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ جس پانی میں اجزاءِ نجاست کا استعمال لازم آئے وہ ماءِ نجس ہے ورنہ نجس نہیں۔

دلیل اوّل۔ قال اللہ تعالیٰ ویحرم علیہم الخبٰئث۔ اس آیت سے معلوم ہوا۔ کہ خبائث حرام ہیں اکلاً و شرباً بھی اور استعمالاً بھی کما فی الوضوء۔ علی الانفراد بھی اور مخلوط بشیٔ آخر بھی۔ کیونکہ حکمِ تحریم عام ہے اِن سب احوال کو شامل ہے۔ اور نجاست خبائث میں سے ہے تو جس پانی کے استعمال سے استعمالِ نجس لازم آئے اُس پانی کا استعمال آیتِ ھٰذا کی رُو سے حرام ہے۔ جس طرح اس کا شُرب حرام ہے۔ نیز یہ آیت مطلق ہے نہ اس میں قُلّتین کی تحدید ہے۔ اور نہ تغیّرِ احدِ اوصافِ ثلاثہ کی قید کا ذکر ہے۔

دلیل ثانی۔ قال اللہ تعالیٰ انما حرّم علیکم المیتۃ والدم۔ اس دلیل کی تقریر بھی وہی ہے جو گزر گئی ہے۔

دلیل ثالث۔ تحریم خمر کے بارے میں اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں رجس من عمل الشیطٰن فاجتنبوہ۔ یہ امرِ اجتناب عام ہے شامل ہے شُرب کو بھی اور استعمال کو بھی۔ نیز شامل ہے خمرِ منفرد وخالص کو بھی اور خمر مخلوط بالماء کو بھی۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ حسب رائے مبتلیٰ بہ جس پانی میں خمر

وغیرہ شئی نجس وخبیث کے اجزاء کا استعمال لازم آئے وہ حرام بھی ہوگا اور نجس بھی۔ کذا ذکر الجصاص۔

دلیل رابع۔ حدیث مرفوع ہے بخاری وترمذی وغیرہ میں مَرَّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بِقبرین فقال انہما لیُعذَّبان ومایعذّبان فی کبیر امّا احدُ ھما فکانَ لا یستبرئ من البول و فی روایۃ لا یستتر من البول والآخر کانَ یمشی بالنمیمۃ۔ حدیثِ ھذا سے معلوم ہوا۔ کہ قطرات بول سے اجتناب نہ کرنا موجبِ عذاب قبر ہے۔ اس واسطے اِس سے اجتناب لازم ہے۔ پھر حدیثِ ھذا میں حالِ انفراد وحال اختلاط کا فرق نہیں کیا گیا۔ لہذا ان سے استتار واجب ہے اگرچہ وہ مخلوط بالماء ہوں۔

ابوبکر رازیؒ لکھتے ہیں فحرّم اللہ ھٰذہ الاشیاء تحریمًا مبھمًا ولم یفرّق بین حال انفرادھا واختلاطہا بالماء فوجب تحریم استعمال ما تیقّنّا فیہ جزءً من النجاسۃ۔ انتھٰی۔

دلیل خامس۔ احادیث نہی عن البول فی الماء الراکد مذہب احناف کی دلیلیں ہیں اور یہ احادیث کثیرہ ہیں۔ عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ مرفوعًا لا یبولنّ احدُکم فی الماء الدائم ثم یتوضّأ منہ۔ رواہ الترمذی۔ وعن جابر نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اَن یُبال فی الماء الراکد۔ رواہ مسلم۔ وروی الطحاوی عن ابی ھریرۃ مرفوعًا لا یبولنّ احدُکم فی الماء الراکد ولا یغتسِل فیہ۔ وروی جابر بن عبد اللہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ نہی اَن یُبال فی الماء الراکد ثم یتوضّأ منہ۔ رواہ الطحاوی۔ ثم اِنّ ھذا الحدیث رواہ النسائی وابن ماجہ ایضًا الا انّھما لم یذکرا ثم یتوضّأ فیہ کما لم یذکر مسلم ھذا اللفظ۔

وروی البیہقی عن ابی ھریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی اَن یبال فی الماء الدائم ثم یغتسِل منہ للجنابۃ۔

اِن احادیث سے معلوم ہوا۔ کہ ماء راکد بول سے نجس ہو جاتا ہے۔ اسی وجہ سے اس سے وضوء وغُسل کی نہی فرمائی۔ حالانکہ عمومًا بول سے ماء راکد کے احد اوصاف ثلثہ متغیر نہیں ہوتے۔ یہ ہماری دلیل ہے امام مالکؒ کے خلاف۔ نیز اس میں قُلّتین یا اقلّ من قُلّتین کی تقیید بھی نہیں ہے تو امام شافعیؒ کا مذہب بھی رد ہوا۔

ابوبکر رازیؒ احکام القرآن میں لکھتے ہیں۔ ویدلّ علی صحّۃ قولنا من جہۃ السُّنۃ قولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یبولنّ احدکم الحدیث۔ ومعلومٌ انّ البول القلیل فی الماء الکثیر لا یُغیّر طعمہ و لا لونہ ولا رائحتہ ومنع النبی صلی اللہ علیہ وسلم منہ۔ انتھٰی۔

صاحبِ بدائع لکھتے ہیں وھذا نہیٌ عن تنجیس الماء لانّ البولَ والاغتسال فیما لا یتنجّس

لکثرتہ لیس بمنہیٍ فدلّ علی کون الماء الدائم مطلقاً محتملاً للنجاسۃ ۔ انتہیٰ ۔

فائدہ ۔ احناف کے ادلّہ میں سے بعض صرف امام شافعی رحمہ اللہ کے مقابلہ میں قائم ہیں ۔ اور بعض صرف امام مالک رحمہ اللہ کے مقابلہ میں پیش کیے جاسکتے ہیں ۔ اور بعض دونوں کے مقابلے میں اور دونوں کے رد میں پیش کیے جاسکتے ہیں ۔

دلیل سادس ۔ احادیثِ نہی عن الغُسل فی الماء الراکد کثیر ہیں ۔ اور وہ احناف کے ادلّہ ہیں ۔ اَخرج مسلم عن ابی ھریرۃ مرفوعاً لا یغتسِل احدُکم فی الماء الدائم وھو جُنب فقال کیف یفعل یا اباھریرۃ قال یتناولُہ تناوُلاً وھکذا اخرجہ الطحاوی ایضاً ۔ حدیثِ ھذا سے معلوم ہوا ۔ کہ غُسلِ جنابت سے ماء راکد نجس یا مستعمل ہوجاتا ہے خواہ قُلّتین ہو یا زائد ۔ نیز غُسل سے پانی کے اَحد اَوصافِ ثلاثہ متبدّل نہیں ہوتے ۔ لیکن پھر بھی حضورؐ نے منع فرمایا ۔ معلوم ہوا ۔ کہ تغیر احدِ اوصاف ثلاثہ کا اعتبار درست نہیں ہے ۔

دلیلِ سابع ۔ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ بول فی الماء الراکد سے منع کا فتویٰ دیتے تھے ۔ حالانکہ بول سے احد اوصافِ ثلاثہ بدلتے نہیں ہیں ۔ اخرج الطحاوی عن ابی المھزم قال سألنا اباھریرۃ عنِ الرجل یمرّ بالغدیر أیبول فیہ قال لا فانّہ یمرّ بہ أخوہ المسلم فیشرب منہ ویتوضّأ و اِن کان جاریاً فلیبل فیہ اِن شاء ۔ رواہ الطحاوی ۔ یہ دلیل امام مالک رحمہ اللہ کے مقابلے میں ہے ۔ اس کی تقریر و تشریح وہی ہے جو سابقہ ادلّہ میں گزر گئی ۔

دلیل ثامن ۔ احادیث نہی عن غمسِ الید فی الاناء بعد النّوم کثیر ہیں ۔ اور وہ احناف کی دلیلیں ہیں ۔ اس کا بیان وہی ہے جو دلیلِ سادس وغیرہ میں گزر چکا ۔ یہ دلیل بھی امام مالکؒ ہی کے مقابلے میں ہے ۔ رویٰ البخاری عن ابی ھریرۃؓ مرفوعاً اذا استیقظ احدُکم من نومِہ فلیغسل یدہ قبل اَن یُدخِلھا فی وَضوئہ فانّ احدکم لا یدری این باتت یدُہ ۔ ورویٰ مسلم عن ابی ھریرۃؓ مرفوعاً اذا استیقظ احدُکم من نومِہ فلا یغمسُ یدہ فی الاناء حتّٰی یغسِلھا ثلاثاً فانہ لا یدری این باتت یدہ ۔

دلیل تاسع ۔ احادیثِ امر بغَسل اناء من وُلوغ الکلب بھی کثیر ہیں ۔ جن سے معلوم ہوتا ہے ۔ کہ وُلوغ الکلب سے پانی نجس ہوجاتا ہے ۔ حالانکہ وُلوغ سے پانی کے اَوصاف بدلتے نہیں ہیں ۔ لہذا تغیر احد اوصاف ثلاثہ کا اعتبار کرنا صحیح نہیں ہے ۔ رویٰ الترمذی عن ابی ھریرۃؓ مرفوعاً یُغسل الاناء اذا ولغ فیہ الکلبُ سبع مرّات اولٰھنّ او اخرٰھنّ بالتراب ۔

دلیل عاشر۔ حدیث سور ہرہ مؤید مذہب حنفی ہے۔ فروی عن کبشۃ ان اباقتادۃ دخل علیہا فسکبت لہ وضوءً فجاءت ہرۃ فشربت منہ فاصغی لہا ابوقتادۃ الاناء حتی شربت۔ الی قولہ۔ قال فان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال انہا لیست بنجس انہا من الطوافین علیکم او الطوافات۔ اخرجہ الطحاوی۔ فالتعلیل بقولہ انہا لیست بنجس یدل علی ان نجس الماء القلیل بالنجاسۃ کان امرًا معلومًا بینہم۔ یہ دلیل بھی صرف امام مالکؒ کے خلاف ہے۔

دلیل حادی عشر۔ قرآن میں ہے ولا تیمموا الخبیث۔ الآیۃ۔ معلوم ہوا۔ کہ استعمالِ خبیث وامورِ نجسہ حرام وممنوع ہے۔ وبیانہ قد تقدم فی الدلیل الاول والثانی والثالث۔

دلیل ثانی عشر۔ روی الطبرانی فی الاوسط عن انسؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم استوہب وضوءً فقیل لہ لم نجد ذلک الا فی مسک میتۃٍ قال أدبغتموہ؟ قالوا نعم قال فہلمّ فان ذلک طہورہ۔

حدیثِ ہذا سے معلوم ہوا۔ کہ نجاستِ ماء میں تغیر احد اوصاف ثلاثہ کا دخل نہیں ہے۔ ورنہ دباغت کے سوال کی ضرورت نہ تھی۔ صرف اوصاف کے تغیر کی تحقیق کی ضرورت تھی۔ پس جب تغیر اوصاف کے بارے میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت نہیں فرمایا تو معلوم ہوا کہ تغیر اوصاف مدارِ نجاست نہیں ہے۔

دلیل ثالث عشر۔ حدیثِ قلتین سے مذہب مالکؒ کی تردید ہوتی ہے۔ اخرج الترمذی عن ابن عمرؓ مرفوعًا اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث۔ وروی ابوداؤد عن عبید اللہ قال حدثنی ابی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا کان الماء قلتین فانہ لا ینجس۔ یہ حدیث دلالت کرتی ہے اس بات پر کہ قلتین سے کم پانی وقوعِ شئ نجس سے مطلقًا نجس ہو جاتا ہے اگرچہ اوصافِ ثلاثہ متغیر نہ ہوں۔

دلیل رابع عشر۔ یہی حدیث قلتین ایک اور لحاظ سے بھی ہماری دلیل ہے۔ لیکن اس کی تقریر اور ہے۔ وہ یہ کہ قلتین سے مراد ماءِ جاری ہے۔ پس معلوم ہوا کہ ماءِ جاری نجس نہیں ہوتا۔ اور ماءِ راکد نجس ہوتا ہے من غیر اعتبار تغیر احد اوصافِ ثلاثہ۔ ذکر السمعانی عن ابی یوسف قال سألنی ابو حنیفۃ عن قولہ علیہ السلام اذا بلغ الماء قلتین فقلتُ لہ اقوالًا لم یرضَ بہا فقلتُ ما معناہ یرحمک اللہ۔ فقال معناہ اذا کان جاریًا (ای کثیرًا) فقبّلتُ رأسہ وبکیتُ من الفرح۔ قال العلامۃ الکردی و معنی الحدیث علی ہذا ان شاء اللہ تعالی اذا بلغ الماء ای من جریانہ من قلۃٍ الی قلۃ۔

دلیل خامس عشر۔ ابوبکر جصّاص لکھتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے ۔ کہ ہم پانی کو دیگر مائعات یعنی لبن و تیل و خل وغیرہ پر قیاس کرتے ہیں ۔ اور تمام ائمہ کا اتفاق ہے ۔ کہ ان مائعات میں اگر نجاست قلیلہ بھی شامل ہو جائے ۔ تو ان کا اکل و استعمال حرام ہو جاتا ہے ۔ اور وہ نجس ہو جاتے ہیں خواہ احدِ اوصافِ ثلاثہ متغیّر ہو یا نہ ہو ۔ لہٰذا پانی کا حکم بھی ایسا ہی ہونا چاہیے ۔ ابوبکر فرماتے ہیں۔ کہ یہاں پر دو قوانین ہیں ۔ اوّل یہ کہ اجتناب من النجاسات لازم ہے خواہ امرِ نجس منفرد ہو یا مخلوط بالغیر ہو ۔ دوم یہ کہ جب حکم منع و تحریم حکم اباحت کے ساتھ متعارض ہو جائے تو ترجیح منع و تحریم کو ہوتی ہے یعنی حکمِ محرِّم راجح ہوگا ۔ ان دو قوانین کے پیشِ نظر مائع خلط نجاست کی وجہ سے حرام و نجس ہو جاتا ہے تو انہی کے پیشِ نظر پانی بھی نجس ہونا چاہیے ۔

دلائل امام مالک رحمہ اللہ ۔ آپ اپنے دعوے کے اثبات کے لیے کئی ادلّہ پیش کرتے ہیں ۔

دلیل اوّل ۔ قال اللہ تعالیٰ وانزلنا من السماء ماءً طھورًا ۔ طَھور کے معنی ہیں طاہر و مطہِّر ۔ اس آیت سے معلوم ہوا ۔ کہ پانی باعتبار اصل طاہر و مطہِّر ہے خواہ قلیل ہو خواہ کثیر ۔ البتہ بعض احادیث کے پیشِ نظر ما تغیّر احد اوصافہ الثلاثۃ بالنجاسۃ مستثنیٰ ہے ۔ پس یہ مستثنیٰ پانی نجس ہوگا اور اس کے ماسوا پانی اصل پر باقی ہوگا ۔ اعنی یبقی ما عداہ علی الاصل من کونہ طاھرًا طھورًا ۔

جواب ۔ آیت ھذا میں اصلِ ماء کا بیان ہے ۔ کہ وہ در اصل طاہر و مطہِّر ہے ۔ اور ہم بھی اس کے قائل ہیں ۔ پھر جس طرح تم نے اپنے مذہب کے مطابق عدم تغیّرِ اوصافِ ثلاثہ نظرًا الی بعض الاحادیث کے ساتھ اس کی تقیید کی ہے اسی طرح ہم بھی اپنے مذہب کے مطابق نظرًا الی دلائلنا اس کی تقیید کرتے ہیں ۔

دلیل ثانی ۔ قال اللہ تعالیٰ وینزّل علیکم من السماء ماءً لیطہّرکم بہ ۔ والبیان البیان والجواب الجواب ۔

دلیل ثالث ۔ عن ابی امامۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلق اللہ الماءَ طھورًا لا ینجّسہ شیءٌ الا ما غیّر طعمہ اولونہ او ریحہ ۔ وروی ابن ماجہ عن ابی امامۃ الباھلی مرفوعًا ان الماء لا ینجّسہ شیءٌ الا ما غلب علی ریحہ وطعمہ ولونہ ۔ ورواہ الطبرانی عن ابی امامۃ مرفوعًا لا ینجس الماءَ شیءٌ الا ما غیّر ریحہ اوطعمہ اولونہ ۔

جواب ۔ یہ حدیث باتفاقِ علماء ضعیف ہے ۔ اس کی سند میں ایک راوی رشدین ہے جو کہ

ضعیف ہے۔ قال النووی قد اتفق المحدثون علی تضعیفہ۔ علامہ عراقیؒ تخریج احادیث احیاء میں لکھتے ہیں کہ حدیث ابی امامہؓ مروی ہے باسنادِ ضعیف۔ قال وقد رواہ بدون الاستثناء ابو داؤد والنسائی والترمذی من حدیث ابی سعید۔ انتھٰی۔

دلیل رابع۔ قال اللہ تعالیٰ فان لم تجدوا ماءً فتیمموا صعیدًا طیبًا آیت ھٰذا دال ہے اس بات پر کہ بوقت وجودِ ماء، اس کا استعمال للوضوء ضروری ہے۔ اور تیمم جائز نہیں اور ماء مخلوط بالنجاستہ پر بھی ماء کا اطلاق ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کا استعمال للوضوء لازم ہوگا۔ اور یہ مستلزم ہے ماءِ ہٰذا کی طاہریت کو۔

(تحریر: بوقتِ شام۔ سوموار۔ $\frac{1}{۱۳۹۸}$ ۲۹ ہجری۔ $\frac{1}{۱۹۷۸}$ ۹ ء)

جوابِ اوّل۔ بنابریں تو وہ پانی بھی طاہر ہوگا جس کے اَحدِ اوصافِ ثلاثہ بدل گئے ہوں لاِطلاقِ الماء علیہ فما ھو جوابکم فھو جوابُنا۔

جوابِ دوم۔ اِس سے ماء طاہر یعنی ماء غیر مخلوط بالنجاستہ مراد ہے۔ لدلالۃ العمومات المتقدمۃ من الاحادیث۔ اور نفسِ اسمِ ماء کا اطلاق طہارت کی دلیل نہیں۔ مثل سَمَنِ نجس و لَبَنِ نجس۔ کہ ان کا اکل وشرب حرام ہے اگرچہ ان کے اوصاف متغیّر نہ ہوں۔ حالانکہ اُن پر اسمِ سَمَن واسمِ لَبَن کا اطلاق ہوتا ہے۔

جوابِ سوم۔ ہم اس کے مُعارضے میں وہ احادیث پیش کرتے ہیں جو مُحرِّم ہیں۔ اور مُحرِّم کو مُبیح پر ترجیح ہوتی ہے۔

دلیل خامس۔ حدیثِ ابوبُصرہ ہے۔ عن جابرؓ وابی سعید الخدریؓ قال کُنّا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفرٍ فانتھینا الی غدیرٍ فیہ جیفۃ فکففنا وکفّ الناسُ حتّٰی اتی النبیُّ صلی اللہ علیہ وسلم فاخبرناہ فقال استقوا فانّ الماءَ لا یُنجسہٗ شئ فاستقینا وارتوینا۔ کذا فی احکام القرآن ورواہ الطحاوی مع فرقٍ قلیل فی بعض الالفاظ۔

جوابِ اوّل۔ یہ حدیث تمہارے خلاف ہے۔ کیونکہ تم نجاستہِ ماء بعد تغیّرِ اوصاف کے قائل ہو اور اس حدیث میں ہے انّ الماء لا ینجسہ شئ۔ یعنی پانی کسی وقت بھی اور کسی طرح بھی نجس نہیں ہوتا۔

جوابِ ثانی۔ ممکن ہے کہ وہ جیفہ حوض کی ایک جانب میں ہو تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جانبِ آخر سے جوازِ وضوء کی اجازت دی۔ اور اُس جانبِ آخر سے استعمالِ اجزاءِ نجسہ لازم نہیں

آتا تھا۔ اور ایسی صورت میں عند الاحناف بھی وضو جائز ہے۔

جواب ثالث ۔ ممکن ہے کہ وہ حوضِ کبیر ہو۔

دلیل سادس ۔ عن ابن عباسؓ اَنَّ النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم قال الماء طهُورٌ لاینجّسه شیءٌ ۔ ذکرہ ابوبکر الرازی ۔

جوابِ اوّل ۔ یہ حدیث دراصل حدیثِ غُسلِ بعضِ ازواج کا اختصار ہے کما أخرجه الترمذی فی الباب المتقدم عن سماكٍ عن عکرمة عن ابن عباسؓ قال اغتَسَلَ بعضُ ازواجِ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی جفنةٍ فاَرادَ رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یتوضّأَ منه فقالت یارسولَ اللہ اِنّی کنتُ جُنُباً فقال رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اِنَّ الماءَ لایجنب۔ تو راوی نے روایت بالمعنیٰ کی۔ اور کہا۔ الماء طهورٌ الخ۔ قاله ابوبکرؒ۔

جوابِ ثانی ۔ ممکن ہے کہ یہ حدیث بیرِ بُضاعہ سے متعلق ہو۔ اس میں یہی الفاظ مروی ہیں۔ لیکن راوی نے ذکرِ سبب یعنی قصۂ بیرِ بضاعہ کو حذف کر دیا ہے۔

جوابِ ثالث ۔ حدیثِ مذکور کے راوی ابن عباس رضی اللہ عنہما ہیں۔ اور ابن عباسؓ کا اپنا مذہب اس کے خلاف ہے۔ ان کے نزدیک وقوعِ نجاست سے پانی نجس ہو جاتا ہے وان لم یتغیّر احدُ اوصافِه۔ معلوم ہوا کہ یہ حدیث عند ابن عباسؓ منسوخ ہے یا مُأوّل ہے۔ بہرحال راوی کے نزدیک یہ معمول بہ نہیں ہے۔ ویَدُلُّ علی انّ مذهب ابن عباسؓ ذلك ما رویٰ عطاء وابن سیرین اَنَّ زنجیّاً مات فی بئر زمزم فاَمَرَ ابن عباسؓ بنزحها وروٰی حمّادٌ عن ابراهیم عن ابن عباسؓ قال اِنّما ینجّس الحوضُ اَن تقعَ فیه فتغتسل وانتَ جُنبٌ واَمّا اذا اخذتَ بیدِكَ تغتسِل فلابأس۔

دلیل سابع ۔ روی عن حذیفة انّه سُئِلَ عن غدیرٍ یُطرح فیه المیتة والحِیض فقال توضّأ فانّ الماء لایخبث۔

جواب ۔ یہ غدیرِ عظیم کے بارے میں ہے۔ والکلامُ علیه کالکلامِ علیٰ دلیلهم الخامس۔

دلیل ثامن ۔ قال ابوهریرةؓ فی الماء ترِد فیه السباعُ والکلابُ فقال الماءُ لایتنجّس۔

جواب ۔ یہ حدیث موقوف ہے۔ تو مرفوع احادیث جو ہماری ادلہ ہیں کے مقابلہ میں پیش نہیں کی جا سکتی۔ نیز سابقہ اجوبہ سے اس کے مزید جوابات بھی معلوم کیے جا سکتے ہیں۔

دلیل تاسع مالکیہ استدلال کرتے ہیں حدیث بیر بضاعہ سے۔ اخرجہ ابوداؤد والنسائی و الدارقطنی والطحاوی والترمذی عن ابی اُسامۃ عن الولید بن کثیر عن محمد بن کعب عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن رافع بن خدیج عن ابی سعید الخدریؓ قال قیل یا رسول اللہ انتوضأ من بیر بضاعۃ وفی روایۃ اتتوضأ من بئر بضاعۃ وھی بئر یلقی فیھا الحیض ولحوم الکلاب والنتن فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اِنّ الماء طھورٌ لاینجسہ شئٌ۔ وفی روایۃ للنسائی مررتُ بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو یتوضأ من بیر بضاعۃ فقلتُ اتتوضأ منھا الحدیث۔ وروی الطحاوی عن ابی سعید بلفظ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یتوضأ من بئر بضاعۃ فقیل یا رسول اللہ انہ یلقی فیہ الجیف والمحائض فقال انّ الماء لاینجّس۔

یہ حدیث مذہب ھذا والوں کی قوی دلیل ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا۔ کہ پانی کبھی بھی نجس نہیں ہوتا۔ البتہ ماء متغیر الاوصاف بالنجاسۃ مستثنٰی ہے حدیث ابی امامہؓ کی وجہ سے۔ کما تقدم۔ یا وہ مستثنٰی ہے بالاجماع کما صرح بعضُ العلماء۔ یہ اور اجماع دلیل قطعی ہے۔

نیز وہ مستثنٰی ہے عقلاً بھی۔ کیونکہ ماء متغیر الاوصاف بالنجاسۃ پر چونکہ نجاست غالب ہوتی ہے اس لیے بمقتضائے عقل وہ نجس ہے۔ لہذا وہ مستثنٰی ہے عقلاً۔

فائدہ یہی حدیثِ بیر بضاعہ دلیل ہے اہل ظاہر یعنی اصحاب مذہب اوّل کی بھی۔ البتہ اُس مذہب والے ماء متغیر الاوصاف کا استثناء نہیں کرتے۔ کیونکہ یہ استثناء صحیح روایت سے ثابت نہیں ہے۔

بُضاعہ بضم باء ہے۔ وجاز کسرہا ایضاً عند البعض۔ بضاعہ مشہور کنواں تھا مدینہ منوّرہ میں۔ اور آج تک موجود ہے۔ البتہ اِس وقت اُس کا پانی استعمال نہیں کیا جاتا۔

بندۂ ضعیف روحانی بازی کہتا ہے۔ کہ آج کل بیر بضاعہ کا خطہ شہری آبادی میں داخل ہے۔ وہاں پر اس وقت بچوں کا سرکاری مکتب قائم ہے۔ اور ۱۹۷۶ء کے حج میں مَیں نے اُسے دیکھا تھا۔ مکتب کے مدیر نے میری درخواست پر اس کمرہ کا دروازہ کھولا جس میں بیر بضاعہ واقع ہے۔ وہ اپنے رفقاء سمیت میرے ساتھ گئے اور بیر بضاعہ دکھایا۔ مکتب کے مدیر نے فرمایا کہ آج کل اس کا پانی استعمال نہیں کیا جاتا۔ کیونکہ ضرورت نہیں اور دیگر پانی وافر موجود ہے۔ میں نے اس موقعہ پر دیکھا۔ کہ بیر بضاعہ کے اردگرد مسقّف چاردیواری تھی۔ یعنی وہ کمرہ میں تھا۔ میں نے دیکھا۔ کہ

بیر بضاعہ کا منہ یعنی دہانہ شکل مستطیل کی مانند ہے۔ اُس کا طول زیادہ تھا۔ یعنی آٹھ نو میٹر تقریباً۔ اور عرض کم تھا یعنی تقریباً تین چار میٹر سے کچھ زیادہ۔ نووی رحمہ اللہ تہذیب میں لکھتے ہیں۔ ان بضاعۃ کان اسمًا لصاحبها فسُمّیت باسمہ۔ طیبیؒ لکھتے ہیں توربشتی سے نقل کرتے ہوئے۔ بضاعۃُ دار بنی ساعدۃ بالمدینۃ وھم بطنٌ من الخزرج۔ واھل اللغۃ یضمُّون الباء ویکسرونھا والمحفوظ فی الحدیث الضم انتھی۔ شیخ خوارزمیؒ لکھتے ہیں۔ انّ البضاعۃ قطعۃ من المال و بھا سُمّیت بئر بضاعۃ۔ حِیَض جمع حِیضۃٍ بالکسر وھی الخرقۃ التی تمسح بھا المرأۃُ دمَ الحیض۔ حِیَض بکسرِ حاء و فتح یاء ہے۔ نَتَن سے مراد بدبودار اشیاء ہیں۔ مثل مردہ حیوانات وغیرہ۔ پس نَتَن بمعنی مُنتِن ہے۔

جوابات ۔ احناف وغیرہ مالکیہ کی اس دلیل کے متعدد جوابات دیتے ہیں۔

جواب اوّل ۔ حدیثِ ھٰذا کو اگرچہ صحیح کہا ہے یحیٰی بن معین و ابن حزم نے کما فی التلخیص وغیرہ۔ اور ترمذی نے اسے حسن کہا ہے۔ لیکن بہت سے محدثین کے نزدیک یہ حدیث ثابت نہیں ہے بلکہ ضعیف ہے جمہور محدّثین کے نزدیک کما فی آثار السنن والنیل وغیرھما۔ قال الدار قطنی انہ لیس بثابت واعلہ ابن القطان بجہالۃ راویہ عن ابی سعید واختلاف الرُّواۃ فی اسمہ و اسم ابیہ۔

ابوسعید خدریؓ سے راوی یہاں پر عبید اللہ بن عبد اللہ بن رافع بن خدیج ہیں۔ تقریب میں ہے عبید اللہ بن عبد اللہ بن رافع مستور۔ تہذیب التہذیب میں ہے کہ یہ راوی مجہول ہے۔ ابن القطان لکھتے ہیں وکیف ما کان فھو لا یعرف لہ حال ولا عینٌ آھ۔ بہرحال یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔ پس اُمّہات المسائل میں ایسی حدیث سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ یہ اس حدیث کے بارے میں اجمالاً کلام تھا۔ تفصیلی بیان آگے آرہا ہے۔

سوال ۔ اس حدیث کا ایک صحیح طریقہ و سند بھی ہے۔ جس کی روایت قاسم بن اصبغ نے اپنی مصنّف میں کی ہے۔ وہ یہ ہے قال حدّثنا محمد بن وضاح عن عبد الصمد بن ابی سکینۃ الحلبی بحلب عن عبد العزیز بن ابی حازم عن ابیہ عن سھل بن سعد قال قالوا یا رسول اللہ انک تتوضأ من بیر بضاعۃ وفیھا مایلقی الناس المحائض والخبث فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الماء لا ینجسہ شیءٌ۔ قال قاسم ھذا من احسن شیءٍ فی بئر بضاعۃ۔ وقال ابن حزم عبد الصمد ثقۃ مشھور۔ اس طریقہ کو بعض علماء نے صحیح کہا ہے۔ زیلعی حنفیؒ نے بھی اس کو صحیح کہا ہے۔

جواب ۔ ابن حجرؒ نے تلخیص حبیر میں اور علامہ نیمویؒ نے آثار السنن کی تعلیقات میں اسے غیر صحیح کہا ہے۔

عبد الصمد راوی مختلف فیہ ہے۔ ابن حزم نے اس کی توثیق کی ہے۔ لیکن ابن حجر تلخیص میں اس کی تردید کرتے ہیں۔ عبد الصمد کے بارے میں ابن عبد البر وغیرہ لکھتے ہیں انہ مجہول ولم نجد لہ راویا الا محمد بن وضاح۔ بیان ہذا سے معلوم ہوا کہ اس حدیث کی یہ سند بھی ضعیف ہے۔ اور زیلعیؒ نے تقلید اللغیر اسے صحیح کہا ہے۔ علماء کے نزدیک زیلعیؒ کا قول درست نہیں ہے۔

سوال۔ اس حدیث کا عند النسائی ایک اور طریقہ بھی ہے۔ اخرج النسائی من طریق خالد ابن ابی نوف عن سلیط عن ابی سعید الخدری فذکر الحدیث کذا فی تعلیقات آثار السنن وفی الطحاوی عن ابن ابی سعید الخدریؓ۔

جواب۔ یہ اسناد بھی ضعیف ہے۔ کیونکہ خالد بن ابی نوف کا سماع سلیط سے ثابت نہیں ہے۔ قال النیموی ہذا الاسناد ضعیف ایضا۔ خالد بن ابی نوف لم یسمع من سلیط بل بینہما محمد ابن اسحاق وھو رواہ مرۃ ھکذا ومرۃ عن سلیط عن عبد الرحمن بن رافع ومرۃ عن سلیط عن عبید اللہ بن عبد الرحمن بن رافع کما ھو عند الدارقطنی۔ آہ۔ طحاوی میں روایت خالد یوں ہے۔ عن خالد بن ابی نوف عن ابن ابی سعید الخدریؓ عن ابیہ قال انتھیت الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو یتوضأ من بیر بضاعۃ فقلت یا رسول اللہ اتتوضأ منہا۔ الحدیث۔

جواب ثانی لحدیث بیر بضاعۃ از طرف احناف وجمہور۔ ابن القطان کتاب وہم وایہام میں لکھتے ہیں حدیث ہذا کو ضعیف قرار دیتے ہوئے۔ کہ اس کی سند میں اضطراب و اختلاف کثیر ہے۔ اختلاف کی تفصیل یہ ہے۔

۱۔ ابوداؤد وترمذی وابوداؤد طیالسی میں تلمیذ ابوسعید خدری کا ذکر یوں ہے۔ عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن رافع عن ابی سعید۔

۲۔ نسائی میں یوں ہے۔ عن عبید اللہ بن عبد الرحمن بن رافع عن ابی سعید۔

۳۔ دارقطنی میں یوں ہے۔ عن عبد اللہ بن عبد اللہ بن رافع عن ابی سعید۔

۴۔ دارقطنی کی ایک روایت میں یوں ہے۔ عن عبد الرحمن بن رافع عن ابی سعید۔

۵۔ بعض یوں بیان کرتے ہیں۔ عن عبد اللہ بن عبد الرحمن بن رافع عن ابی سعید۔

یہ پانچ اقوال ہوئے ابوسعید خدریؓ کے تلمیذ میں۔ یہ اختلاف اس سند میں ہے جو مصنف نے ذکر کی ہے۔ علماء نے لکھا ہے۔ کہ یہ سارے طریقے ضعیف ہیں۔ والتفصیل فی تعلیقات آثار السنن۔

جواب ثالث - ہدیۃ المجتبیٰ وغیرہ میں ہے کہ بیر بضاعہ کا پانی زیادہ تھا حسب ما قال بہ الحنفیۃ ولذا قال علیہ السلام الماء طھور لا ینجسہ شئ - فاللام فی الماء للعھد الخارجی ای ھذا الماء فی بیر بضاعۃ طھور لا ینجسہ شئ لانہ کثیر - لھذا حدیث ہذا احناف کے موافق ہے -

جواب رابع - یہ جواب شوافع کا ہے - وہ کہتے ہیں - کہ بیر بضاعۃ کا پانی قلتین سے زیادہ تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا - الماء طھور آہ - ای ھذا الماء طھور - بنا بریں بھی الف لام "الماء" میں عہد خارجی ہوگا -

جواب خامس - یہ قانون مسلّم عند جمیع الائمہ ہے کہ نفس احتمالِ وقوعِ نجاست سے اور امکانِ سقوطِ نجاست فی الماء سے پانی نجس نہیں ہوتا الیقین لا یزول بالشک - بعد ازیں تمہید ہم کہتے ہیں - کہ حدیثِ بیر بضاعہ کا معاملہ بھی از قبیلِ احتمالِ وقوعِ نجاست تھا - پس حدیثِ ھذا میں یہ قول یُلقٰی فیھا الحیض ولحومُ الکلاب والنتن ظاہر پر محمول نہیں ہے - اور اس کا ظاہری مفہوم مراد نہیں ہو سکتا - کیونکہ یہ ابعد عن العقل ہے - بلکہ خلاف فطرتِ سلیمہ ہے - کہ جلیل القدر صحابہ رضؓ حیض قاذورات ولحومِ کلاب ومیتات بیر بضاعہ میں ڈالیں - کیا اس گندگی وامورِ نجسہ کے لیے انہیں سوائے بیر بضاعہ کے جس کا پانی عام استعمال میں لایا جاتا تھا اور کوئی جگہ سارے مدینہ میں نہیں ملتی تھی - یہ بات صحابہؓ اور اُن کے نفوسِ مطہرہ کے شایانِ شان نہیں ہے -

علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں قد توھّم بعضھم انّ القاء العذرۃ والجیف وخرق الحیض فی بئر بضاعۃ کان عادۃً وتعمداً وھذا لا یظن بذمیّ ولا وثنیّ فضلاً عن مُسلمٍ فلم یزل من عادۃ الناسِ قدیماً وحدیثاً مُسلمھم وکافرھم تنزیہُ الماء وصونہ عن النجاسات فکیف یظنّ باھل ذٰلک الزمان وھم اعلیٰ طبقات اھلِ الدین وافضلُ جماعاتِ المسلمین والماءُ ببلادھم اَعزُّ والحاجۃ الیہ اَمسّ اَن یکون ھذا صنیعھم بالماء وامتھانھم لہ وقد لعن رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مَن تغوّط فی موارد الماء ومشارعہ فکیف مَن اتّخذ عیونَ الماء ومنابعہ مَطرحَ الانجاس وانّما کان ذٰلک من اجلِ اَنّ ھذہ البئر موضعُھا فی حدورٍ من الارض وکانت السّیولُ تجلب ھٰذہ الاقذار من الطرق والافنیۃ وتحملھا فتلقیھا فیھا آہ -

بہرحال صحابہؓ کے اس سوال کا مبنیٰ ومدار صرف احتمال وامکانِ وقوعِ نجاست تھا - کیونکہ یہ کنواں پست زمین میں واقع تھا - لھذا ممکن تھا - کہ تیز ہوا کی وجہ سے یا بارانی پانی کے ساتھ بہہ کر یہ گندگی اور یہ امورِ نجسہ اس کنویں میں گرتے ہوں - تو صحابہؓ کو صرف وہم وشبہ تھا نتن وحیض وغیرہ امورِ نجسہ کے وقوع کا -

نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے انہیں تسلّی دیتے ہوئے بطریق اسلوبِ حکیم جواب دیا۔ الماء طهور لا ینجّسہ شیٔ۔ یعنی یہ پانی پاک ہے نفس شکِ نجاست سے پانی نجس نہیں ہوتا۔

قال الشیخ ولی اللہ الدهلوی وهل یمکن أن یظن ببیر بضاعة انها کانت تستقر فیها النجاسات کیف وقد جرت عادة بنی آدم بالاجتناب عما هذا شانه فکیف یستقی بها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بل کانت تقع فیها النجاسات من غیران یقصد القائها کما نشاهد من آبار زماننا ثم تخرج تلك النجاسات فلما جاء الاسلام سألوا عن الطهارة الشرعیة الزائدة علی ما عندهم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الماء طهور لا ینجّسہ شیٔ یعنی لا ینجّس نجاسة غیر ما عندکم ولیس هذا تأویلا ولا صرفا عن الظاهر بل هو کلام العرب ۔اه۔

جواب سادس ۔ یہ جواب امام طحاویؒ وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔ تفصیلِ مرام یہ ہے۔ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا یہ سوال اخراج نجاسات من البئر کے مابعد زمانہ سے متعلق تھا۔ تو اخراج نجاسات کے بعد احوال کے بارے میں انہوں نے یہ سوال کیا۔ کہ اب یہ پانی پاک ہے یا پاک نہیں ہے؟ پس نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا الماء طهور آه۔ ای لا تبقی البئر والماء نجسا بعد اخراج النجاسات منها۔

سوال کا باعث یہ تھا۔ کہ اخراجِ نجاسات کے بعد کنویں کی دیواریں نہیں دھوئی گئیں اور اس کے اندر سے مٹی بھی نہیں نکالی گئی۔ اسی طرح سابقہ پانی کا بہت سا حصہ بھی کنویں میں باقی ہوگا جس سے یہ شبہ پیدا ہوا۔ کہ یہ کنواں اخراجِ نجاسات کے بعد بھی نجس ہے۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیتے ہوئے انہیں سمجھایا کہ یہ امور شرعاً معاف ہیں ضرورت کی وجہ سے۔ والماء طهور آه

قال صاحب البحران معنی قولہ الماء لا ینجّسہ شیٔ انہ لا یبقی نجسا بعد اخراج النجاسة منہ بالنزح ولیس هو علی حال کون النجاسة فیها وانما سألوا عنہ لانّہ موضع مشکل لانّ حیطان البئر لم تغسل وطینها لم یخرج فبیّن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان ذلك یعفی للضرورة آه۔

اخراجِ نجاست کے مابعد زمانہ سے سوالِ ھذا کے تعلق کے کئی قرائن ہیں۔

قرینہ اولیٰ ۔ اس کنویں کے پانی سے نبی علیہ السلام وضوء کیا کرتے تھے۔ اور یہ بات شانِ نبوت سے اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی پاکیزہ ومقدس طبیعت سے بعید تر ہے کہ وہ ایسے کنویں کے پانی سے وضوء کریں۔ جس میں مستمرّاً ودائماً نتن وحیض ومیتاتِ کلاب موجود ہوں۔ قال الامام

ابونصر لا یظن بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان یتوضأ من بئر ھٰذہ صفاتہا مع نزاھتہ و ایثارہ الرائحۃ الطیبۃ ونہیہ عن الامتخاط فی الماء فدل ان ذلک کان یفعل فی الجاھلیۃ فشک المسلمون فی امرھا فبین النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ لا اثر لذلک مع کثرۃ النزح انتھی۔

قرینۂ ثانیہ ۔ خصم کے نزدیک جس پانی کا احد اوصاف ثلاثہ نجاست سے متغیر ہوجائے وہ نجس ہوجاتا ہے۔ اور یہ ناممکن ہے ۔ کہ ایک کنویں میں حیض و اُمورِ منتنہ اور کئی کلاب (کتوں) کے میتات پڑے رہیں اور پھر اس کا پانی متغیر الاوصاف نہ ہو ۔ تجربہ و مشاہدہ سے اس بات کی تائید ہوتی ہے ۔ پس معلوم ہوا کہ صحابہؓ کا سوال اخراج نجاست کے مابعد سے متعلق تھا اور اسی کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الماء طھور لا ینجسہ شئ۔

امام طحاویؒ فرماتے ہیں ونحن نعلم ان بئرا لو سقط فیہا ما ھو اقل من ذلک لکان محالاً ان لا یتغیر ریح مائہا وطعمہ ھذا مما یعقل ویعلم اھ ۔

قرینۂ ثالثہ ۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس قسم کے الفاظ ایک مسلمان کے بارے میں بھی ذکر فرمائے ہیں۔ اور زمین کے بارے میں بھی ۔ ایک حدیث ہے ان المسلم لا ینجس ای لا یبقی نجساً بعد ازالۃ النجاسۃ ولیس المعنیٰ انہ لا ینجس قط فان المسلم ینجس بالنجاسۃ باجماع الامۃ ۔ اسی طرح ایک حدیث مرفوع ہے ۔ ان الارض لا تنجس ای لا تبقی نجسۃً بعد ازالۃ النجاسۃ ۔ روی ابو ھریرۃؓ قال لقیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم وانا جنب فمد یدہ الیّ فقبضت یدی عنہ وقلت انی جنب فقال سبحان اللہ ان المسلم لا ینجس ۔

یہ دو نظیریں ہیں حدیثِ بابِ ھٰذا کی ۔ دونوں میں ازالۂ نجاست کے مابعد کے حال کا بیان ہے تو حدیثِ باب ھٰذا بھی اخراجِ نجاست کے مابعد کے زمانہ پر مبنی ہوگی ۔

جواب سابع ہم حدیثِ بیر بضاعہ کے معارضہ میں وہ احادیثِ صحیحہ پیش کرتے ہیں ۔ جن میں نہی عن البول فی الماء الراکد ہے ۔ احادیثِ نہی عن البول سے معلوم ہوتا ہے ۔ کہ بول سے پانی نجس ہوجاتا ہے۔ اگرچہ اس کے احد اوصاف ثلاثہ متغیر نہ ہوں اور یہ احادیث اصح ہیں حدیثِ بیر بضاعہ سے ۔ تو وہ راجح ہوں گی ۔

جواب ثامن ۔ حدیثِ بیر بضاعہ کے معارضہ میں ہم وہ احادیثِ صحیحہ ذکر کرتے ہیں ۔ جن میں غسل من الجنابۃ فی الماء الراکد سے نہی مذکور ہے ۔ یہ نہی دال ہے اس بات پر کہ غسل کرنے کے بعد ماء راکد

مطہر وطہور نہیں رہتا۔ حالانکہ غُسل سے اوصافِ ماء متغیر نہیں ہوتے۔ اور یہ احادیث صحیحین میں مذکور ہونے کی وجہ سے اصح ہیں حدیثِ بیر بضاعہ سے۔ حدیثِ بیر بضاعہ صحیحین میں مذکور نہیں ہے۔

جوابِ تاسع۔ حدیثِ بیر بضاعہ معارِض ہے احادیثِ نہی عن غمس الید فی الاناء بعد النوم سے۔ حالانکہ غمسِ ید سے پانی متغیر نہیں ہوتا۔ اگرچہ نجس ہوا اور یہ احادیث صحیحین میں مروی ہونے کی وجہ سے اصح و ارجح ہیں حدیثِ بیر بضاعہ سے۔

جواب عاشر۔ احادیثِ غَسلِ اناء من وُلوغ الکلب وامرِ اہراقِ ماء متعارض ہیں حدیثِ بیرِ بضاعہ سے۔ یہ احادیث دالّ ہیں اس بات پر کہ ولوغِ کلب کے بعد پانی نجس ہوجاتا ہے۔ جب کہ حدیث بیر بضاعہ اس کی طہارت وطہوریت پر دالّ ہے۔ اور یہ احادیثِ غُسلِ اناء من الولوغ روایتِ صحیحین ہونے کی وجہ سے اصح ہیں حدیثِ بیر بضاعہ سے۔ تو انہیں ترجیح ہوگی۔

جواب حادی عشر۔ حدیثِ بیر بضاعہ مُبیح ہے۔ اور ہماری حدیثیں مُحرِّم ہیں۔ اور مُحرِّم کو عند التعارض ترجیح ہوتی ہے۔

جواب ثانی عشر۔ احادیث میں تعارض ہے۔ تو عمل بالقرآن کیا جائے گا۔ یعنی قرآن کے اندر سے دلیلِ مرجح تلاش کرنا چاہیے۔ اور قرآن مذہبِ حنفی کا مؤید ہے کما تقدم فی ادلتنا۔ قال اللہ تعالیٰ ویحرم علیہم الخبٰئث وقال اللہ انما حرم علیکم المیتۃ والدم۔ والتفصیل فیما قدّمنا عند ذکر ادلۃ الحنفیۃ۔

جواب ثالث عشر۔ ہماری ساری بحث ماء راکد کی طہارت ونجاست سے متعلق ہے۔ اسی میں ائمہ کا یہ اختلاف ہے جو مذکور ہوا۔ اور بیر بضاعہ اس مبحث سے خارج ہے۔ کیونکہ اُس کا پانی جاری تھا۔ تو حدیث بیر بضاعہ سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ ماء جاری عند الجمہور بھی بغیر تبدّلِ اوصافِ ثلاثہ نجس نہیں ہوتا۔ اس لیے نبی علیہ السلام نے فرمایا الماء طہور لا ینجسہ شیٔ۔ امام طحاویؒ نے تصریح کی ہے کہ بیر بضاعہ کا پانی جاری تھا۔ قال الطحاوی ان بئر بضاعۃ قد اختلف فیہا ما کانت فقال قوم کان طریقاً للماء الی البساتین فکان الماءُ لا یستقر فیہا فکان حکم ماءہا حکم ماء الانہار وقد حکی ہذا القول عن الواقدی حدثنیہ ابو جعفر احمد بن ابی عمران عن ابی عبد اللہ محمد بن شجاع الثلجی عن الواقدی انہا کانت کذلک آہ۔ چونکہ امام طحاویؒ کی تحقیق نہایت اہم ہے۔ اور اس سے ساری بحث کا فیصلہ ہوجاتا ہے۔ اس لیے اس پر مخالفین نے کئی اعتراضات کیے ہیں۔

اعتراض اوّل۔ اس کی سند میں امام واقدیؒ ہیں اور واقدی ضعیف ہیں۔

جواب۔ امام واقدیؒ کا نام ونسب یہ ہے ھو محمد بن عمر بن واقد ابو عبد اللہ المدنی من رواۃ ابن ماجۃ سمع عن ابن ابی ذئب ومالک بن انسؒ والثوریؒ۔ واقدیؒ ۱۳۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۸۰ھ میں بغداد آئے۔ پھر ۱۱ ذوالحجہ منگل کی رات ۲۰۷ھ میں بعمر ۷۸ سال وفات پاگئے۔ واقدی مغازی وسیرت کے امام ہیں۔ یہ درست ہے۔ کہ بعض علماء نے واقدیؒ کی تضعیف کی ہے۔ لیکن بہت سے ائمہ حدیث امام واقدیؒ کی توثیق کرتے ہیں۔ قال احمد ھو کذابؒ۔ وقال الشافعی کتب الواقدی کلھا کذب وقال یحییٰ لیس بثقۃ وقال البخاری وابوزرعۃ متروک الحدیث وقال الدارقطنی ضعیف۔ یہ مضعفین واقدی کے اقوال ہیں۔ متعدد ائمہ حدیث واقدی کی توثیق اور ان کی وسعت علمی کے قائل ہیں۔ خطیب اپنی تاریخ میں لکھتے ہیں الواقدی ممن طبق شرق الارض وغربھا ذکرہ ولم یخف علی احد عرف اخبار الناس امرہ وسارت الرکبان بکتبہ فی فنون العلم من المغازی والسیر والطبقات واخبار النبی صلی اللہ علیہ وسلم والاحداث التی کانت فی وقتہ وبعد وفاتہ صلی اللہ علیہ وسلم وکان جوادا کریما مشھورا بالسخاء واسند عن ابی حذیفۃ کان للواقدی ست مائۃ قمطر کتب وعن الواقدی نفسہ مامن احد الا وکتبہ اکثر من حفظہ وحفظی اکثر من کتبی وسئل معن بن عیسٰی عنہ فقال أسأل انا عن الواقدی ھو یسأل عنی۔

امام مالکؒ کا واقدیؒ پر بڑا اعتماد تھا فعن یعقوب بن شیبۃ قال ذکرلنا انہ سئل مالک عن قتل الساحرۃ فقال مالکؒ انظروا ھل عند الواقدیؒ فی ھذا شیٔ فذاکرہ فذکر شیئا عن الضحاک بن عثمان فذکروا ان مالکا قنع بہ وسئل مالکؒ عن المرأۃ التی سممت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بخیبر ما فعل بھا فقال لیس عندی بھا علم وسأسال عن اھل العلم فلقی الواقدی وسألہ فقال لہ الواقدی الذی عندنا انہ قتلھا فقال مالکؒ قد سألت اھل العلم فاخبرونی انہ قتلھا۔

ابوبکر صاغانی لکھتے ہیں لولا ان الواقدی ثقۃ ماحدث عنہ اربعۃ ائمۃ ابوبکر بن ابی شیبۃ وابو عبیدۃ واحسبہ انہ ذکر ابا خیثمۃ ورجلاً آخر وقال عمر الناقدی قلت للداوردیؒ ماتقول فی الواقدی قال تسألنی عنہ سل الواقدی عنی وقال الداوردیؒ الواقدی امیر المؤمنین فی الحدیث۔

وقال مجاهد بن موسیٰ ما کتبت عن احدٍ احفظ من الواقدی وسئل عنہ ابو یحییٰ الزہری عنہ فقال ثقۃ مأمون وسُئِل ابن عامر عنہ فقال نحن نُسئَل عن الواقدی انّما ھو یُسئَل عنا ما کان یفیدنا الاحادیث والشیوخ بالمدینۃ اِلّا الواقدی ۔ حکی ابراھیم عن عبد اللہ بن احمد بن حنبلؒ قال کتب ابی عن ابی یوسفؒ و محمدؒ ثلثۃ قماطر قلتُ لہ کان ینظر فیہا قال ربما کان ینظر فیہا وکان اکثر نظرہ فی کتب الواقدی ۔

ان اقوال سے معلوم ہوا کہ واقدیؒ ثقہ و مامون ہیں ۔ اور جن علماء نے واقدی کی تضعیف کی ہے اُن کا جواب دیتے ہوئے ابن سیّد النّاسؒ لکھتے ہیں ۔ قلتُ سِعۃ العلم مظنّۃ لکثرۃ الاغتراب وکثرۃ الاغراب مظنّۃ التھمۃ والواقدی غیر مدفوع عن سعۃ العلم فکثرت بذلک غرائبہ آہ ۔ علامہ شیخ ابن ہمامؒ نے بھی فتح القدیر میں متعدد مواضع میں واقدی کی توثیق کی ہے ۔ منہا فی باب المکروہ من البیوع وقال الواقدی عند الاحناف قویؒ ۔

اعتراض ثانی ۔ اس سند میں راوی عن الواقدی محمد بن شجاع ثلجی حنفی ہیں ۔ اور وہ محدّثین کے نزدیک ضعیف ہیں ۔

جواب اوّل یہ محمد بن شجاع ثلجی حنفی ہیں ۔ کتاب جواہر میں ہے کان فقیہ اھل العراق فی وقتہ والمقدّم فی الفقہ والحدیث وقراءۃ القرآن مع ورع وعبادۃ ۔ یہ حسن بن زیاد لؤلؤی حنفی کے تلمیذ ہیں ۔ یہ ثلجی وکیع وابی اسامہ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں ۔ ۱۸۱ھ میں ۲۳ رمضان کو پیدا ہوئے ۔ اور صلاۃ عصر میں حالتِ سجدہ میں ۴ ذوالحجہ ۲۶۶ھ کو اُن کا انتقال ہوا ۔ یہ درست ہے کہ بعض علماء نے انہیں مجروح قرار دیا ہے ۔ لیکن متعدد ائمہ ان کی توثیق کرتے ہیں ۔ سُئِل احمد عنہ فقال مبتدِعٌ صاحبُ ھویً وعن الساجی کان کذّابًا ۔

ذہبی سیر اعلام نبلاء میں لکھتے ہیں ثلجی کے بارے میں ۔ سمع من ابن علیۃ ووکیع وابی اسامۃ و طبقتھم وکان من بحور العلم وکان صاحب تعبّد وتھجّد وتلاوۃٍ لہ کتاب المناسک فی نیف و ستین جزءً ۔ آھ ۔

ابن الجوزیؒ نے ابن عدی سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ثلجیؒ تشبیہ کے بارے میں احادیث وضع کرتے تھے ۔ حافظ عینیؒ بنایہ میں اس کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں ۔ من جملۃ تصانیف الثلجی کتاب الرّدّ علی المشبّھۃ فکیف یصحّ عنہ ذلک وکان دیّنًا صالحًا عابدًا وکان فقیہ اھلِ الرای فی وقتہ وصاحب التصانیف ۔ انتھیٰ ۔ بیانِ ہذا سے معلوم ہوا کہ ثلجی ثقہ ہیں ۔ اور اسی طرح

واقدی بھی ثقہ ہیں۔

جوابِ ثانی ۔ بیرِ بضاعہ کے جاری ہونے کے بارے میں واقدی کا مذکورہ صدر قول صرف تاریخی واقعہ سے متعلق ہے یہ کسی حدیثِ نبی علیہ السلام کی روایت نہیں ہے اور تاریخی واقعاتِ بلاد واراضی میں روایتِ ضعفا بھی مقبول ہے۔ اور علماء ومحدّثین ومفسّرین اس قسم کے واقعات میں غیر ثقات کی روایات واَخبار پر بھی اعتماد کرتے ہیں۔ کیونکہ اگر اس قسم کے واقعات میں بھی ثقہ رُوات ہی کا قول معتمد ہو۔ تو پھر تو عام نظامِ معاشرہ مختل ہو جائے گا۔ لہٰذا واقدی وثلجی کا ضعیف ہونا اگر تسلیم بھی کر لیں۔ تو بھی ان کی روایت کہ بیر بضاعہ کا ماء جاری تھا قابلِ قبول ہوگی۔ کیونکہ یہ روایت مدینہ منوّرہ کے احوال وتاریخ ارضِ مدینہ سے متعلق ہے۔ یہی وجہ ہے کہ روایتِ ضعیفہ فضائل میں مقبول ہے۔ ہذا ما عندی واللہ اعلم۔

اعتراضِ ثالث ۔ بعض علماء لکھتے ہیں۔ کہ مدینہ منوّرہ میں نبی علیہ السلام کے زمانہ میں ماءِ جاری موجود نہ تھا۔ تو بیر بضاعہ کے جاری ہونے کی روایت کس طرح صحیح ہو سکتی ہے ؟

جواب ۔ شاید جس نے ماءِ جاری سے انکار کیا ہے اُس کی مراد ماءِ جاری فوق الارض ہو ، اور بیر بضاعہ کا پانی جاری تحت الارض تھا۔ قال العینیؒ فی البنایۃ انّ الواقدی وھو من اھل المدینۃ اعلم بحالھا ومن انکرہ فلعلّ مرادہ انہ لم یکن ماءً جاریًا علی وجہِ الارض وماء بیر بضاعۃ کان جاریًا تحت الارض۔ انتھٰی۔

اعتراضِ رابع ۔ بیہقی کتاب المعرفۃ میں طحاویؒ کے دعوے کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ کہ بیرِ بضاعہ کا پانی جاری نہ تھا۔ بیہقی نے حکایت ابو داؤد سے استدلال کیا ہے۔ ابو داؤد اپنی کتابِ سُنن میں لکھتے ہیں قال ابو داؤد وقدّرت انا بئر بضاعۃ بردائی مددتُہ علیھا ثم ذرعتہ فاذا عرضھا ستۃ اذرع وسألتُ الذی فتح لی بابَ البستان فأدخلنی فیہ ھل غُیّر بناؤھا عمّا کانت علیہ قال لا ورأیتُ فیھا ماءً متغیّر اللون۔ انتھٰی۔ ابوداؤد کی اس حکایت میں ماءِ بضاعہ کے جاری ہونے کا ذکر نہیں ہے۔ لہٰذا اس سے ثابت ہوا۔ کہ بیر بضاعہ کا پانی جاری نہ تھا۔

جوابِ اول ۔ طحاوی کا دعویٰ ہے جریانِ ماء کا اور جاری ہونے کے لیے باقاعدہ نہر ہونا لازم نہیں ہے۔ فمرادہ الجریان بکثرۃ النزح من البیر کما ھو فی سقی الاشجار والبساتین۔ ابنِ حجرؒ نے فتح الباری ودرایہ میں اور علامہ سمہودیؒ نے وفاء الوفاء میں لکھا ہے انّ بیر بضاعۃ کانت یُستقیٰ

منها بالدلاء۔

بہر حال امام طحاویؒ کی مراد جریانِ حقیقی نہیں ہے۔ بلکہ اس کا پانی باغات پر لگایا جاتا تھا۔ لہٰذا یہ فی حکم ماءِ جاری تھا۔ اس لیے امام طحاویؒ فرماتے ہیں کانت طریقاً للماء الی البساتین فکان الماء لا یستقرّ فیہا فکان حکم مائہا کحکم ماء الانہار۔ طحاویؒ کی یہ عبارت دالّ ہے اس بات پر کہ بضاعہ کا پانی حقیقۃً جاری نہ تھا۔ بلکہ وہ فی حکم ماء جاری تھا۔

جواب ثانی۔ قصہ ابوداؤد میں صاحب بستان رجل مجہول ہے۔ پتہ نہیں کہ وہ کون ہے۔ تو ایسے مجہول انسان کی روایت عند المحدثین مردود ہے۔ اِس مجہول شخص کے قول کے ذریعہ روایتِ واقدیؒ کو ردّ کرنا عجیب ہے۔ کیا یہ شخصِ مجہول امام واقدیؒ سے اَوثق و اَصدق تھا؟

جواب ثالث۔ صاحبِ بُستان کا یہ کہنا کہ بیر بضاعہ کی بناء و شکل میں کوئی تغیّر نہیں آیا درست نہیں ہوسکتا۔ اس لیے کہ نبی علیہ السلام کے زمانے سے زمانۂ ابوداؤد تک اس کنویں کی شکل و حالت کا متغیر نہ ہونا نہایت مشکل و بعید ہے۔ اس لیے امام نوویؒ شرحِ مہذب میں لکھتے ہیں وھذہ صفتہا فی زمان ابی داؤد ولا یلزم أن تکون کانت ھکذا فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انتھیٰ۔

علامہ نیمویؒ لکھتے ہیں۔ قلتُ قد ثبت انّ بینھم وبین النبی صلی اللہ علیہ وسلم نحواً من مائتی سنۃٍ فکیف یُظنّ انّ تلک البیر کانت فی ذلک الزمان کما کانت فی عھدہٖ صلی اللہ علیہ وسلم مع انّ آثار البناء تندرس فی اقلّ من ھذہ المدّۃ بل کونھا سبعاً فی سبع فی وقتٍ علی ما حکاہ البلاذری عن الواقدی مع کثرۃ مائہا وکونہا ستۃ أذرعٍ فی عھد ابی داؤد مع قِلّۃ مائہا یدلّ علی خلاف ذلک اھ۔

اعتراض خامس۔ مشہور مؤرّخ علامہ نورالدین سمہودیؒ اپنی کتاب وفاء الوفاء باخبار دار المصطفیٰ میں لکھتے ہیں۔ ورد فی الخبر انّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان توضّأ من بیر بُضاعۃ وبَصق بھا وکان الناس یتبرّکون بہٖ لذلک حتی قالت اسماء بنت ابی بکرؓ کنّا نغسِل المرضیٰ من بیر بُضاعۃ ثلثۃ ایام فیعافون وکان اذا مرض المریضُ یقول اغسلونی من ماء بضاعۃ فیغسل فکأنّما ینشط من عقال۔

تبرک بماء بیر بضاعہ اس کے عدم جریان کا قرینہ ہے۔ کیونکہ اگر اس کا پانی جاری ہوتا تو اس کے ساتھ بُصاق و بُزاقِ نبی علیہ السلام بھی خارج ہوجاتا اور خروج بزاق کے بعد تبرک کیسے صحیح ہوسکتا ہے۔

جواب - خبرِ ھذا کی سند کا حال معلوم نہیں ہے۔ تو ایسی خبر سے حکایتِ واقدیؒ رد نہیں کی جا سکتی حکایتِ واقدیؒ یقیناً اس خبر سے زیادہ قابلِ اعتماد ہے۔

جوابِ ثانی - علیٰ تسلیم صحتہ خبرِ ھذا ممکن ہے۔ کہ تبرک کی وجہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی دعا ہو یعنی نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے بضاعہ میں بزاق ڈالنے کے ساتھ ساتھ دعا بھی کی ہو۔ تو دعا کی برکت سے بضاعہ کا پانی متبرک ہو گیا۔

جوابِ ثالث - یہ اعتراض تب وارد ہو سکتا ہے۔ کہ اس کا پانی حقیقۃً جاری ہو۔ لیکن امام طحاویؒ کے کلام کا مطلب یہ نہیں ہے۔ کہ وہ حقیقۃً جاری تھا۔ بلکہ اس کے جاری ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا پانی زمینوں اور باغات کو مسلسل لگانے کی وجہ سے مثل ماءِ جاری اور فی حکم ماءِ جاری تھا اور اس قسم کا جریان تبرک کے منافی نہیں ہے۔

اعتراض سادس - بضاعہ کے تسمیہ بالبیر (کنواں) پر سب کا اتفاق ہے۔ اگر اس کا پانی جاری ہوتا تو اسے بیر نہ کہا جاتا۔

جواب - جاری ہونے کا مطلب یہ ہے۔ کہ اس کا پانی جاری تھا تحت الارض۔ یا یہ کہ اس کا پانی باغات کو لگایا جاتا تھا۔ اور یہ تسمیہ بالبیر کے منافی نہیں ہے۔ بہر حال امام طحاویؒ کی امام واقدیؒ سے یہ حکایت کہ بضاعہ کا پانی مثل ماءِ جاری تھا صحیح و مستقیم ہے۔

دلائلِ امام شافعی رحمہ اللہ - امام شافعیؒ وغیرہ کی دلیل حدیثِ قلتین ہے۔ جو ترمذی وغیرہ میں مذکور ہے۔ اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث۔

احناف وغیرہ نے اس حدیث کے متعدد جوابات دیے ہیں۔

جوابِ اول - صاحبِ ھدایہ و شمس الائمہ سرخسیؒ وغیرہ اس حدیث کے معنی میں تاویل کرتے ہوئے اسے موافقِ مذہبِ حنفی بناتے ہیں۔ قالوا انّ معنی لا یحمل الخبث انّ ھذا المقدار من الماء یضعف عن حمل النجاسۃ بل ینجس بوقوع النجاسۃ فیہ کما یقال فلانٌ لا یحمل الف رطلٍ ای یعجز عن حملہ ولا یقوی علی حملہ۔ امام فخر الدین رازیؒ نے بھی تفسیر کبیر میں اسے مختار کہا ہے۔

بعض محققینِ احناف کے نزدیک یہ جواب ضعیف ہے۔ کیونکہ ابو داؤد و ابن ماجہ و طحاوی وغیرہ کی بعض روایات میں لفظ لم ینجس مروی ہے ابو داؤد میں ہے اذا بلغ الماء قلتین لم ینجس۔ بعض روایات میں لا ینجس مروی ہے اور اس میں یہ تاویل جاری نہیں ہو سکتی۔ ملا علی قاریؒ

مرقاۃ میں اس اعتراض کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ممکن ہے کہ روایتِ ابوداؤد وغیرہ روایت بالمعنی ہو حسبِ فہم الراوی۔

جواب ثانی۔ ابن عبدالبرؒ و ابوبکر بن العربیؒ و ابن تیمیہؒ و امام غزالیؒ وغیرہ بہت سے محدثین نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔

جواب ثالث۔ یہ حدیث منسوخ ہے۔ اور احادیث نہی عن البول فی الماء الراکد اس کے لیے ناسخ ہیں جن کے راوی ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ہیں۔ جو کہ متأخر الاسلام ہیں۔ اور حدیثِ قُلّتین کے راوی ابن عمرؓ ہیں اور وہ متقدم الاسلام ہیں۔ لہذا ظاہر یہ ہے کہ حدیثِ ابوہریرہؓ متأخر ہوگی حدیثِ قُلّتین سے۔ اور متأخر ناسخ ہوتی ہے متقدم کے لیے کذا فی البحر۔

جواب رابع۔ یہ مسلک معارضہ ہے۔ یعنی یہ حدیث معارض ہے احادیث نہی عن البول فی الماء الراکد واحادیثِ نہی عن غمس الید فی الاناء سے۔ اِن احادیث میں قُلّتین یا اقل من قلّتین کی تقیید نہیں ہے۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ ماء قُلّتین بھی بول وغیرہ امور نجسہ سے نجس ہو جاتا ہے۔ اور یہ احادیث چونکہ قوی ہیں لہذا انہیں ترجیح ہے احادیث قلّتین پر۔

جواب خامس۔ یہ جواب مسلکِ مخالفتِ اجماع پر مبنی ہے۔ یعنی حدیثِ قلّتین اجماعِ صحابہؓ کے خلاف ہے۔ اِذ رُوِی انّہ وَقع زنجیٌّ فی بیرِ زمزم فافتٰی ابنُ الزبیر بنزح ماءھا کلّھا۔ اور یہ واقعہ صحابہؓ کے مجمع عام اور ان کے حضور میں درپیش ہوا تھا۔ اور کسی صحابی نے ابن زبیرؓ کے فتوے کی مخالفت نہیں کی تھی معلوم ہوا کہ قلّتین پانی نجس ہو جاتا ہے۔ کیونکہ زمزم میں بلا ریب قُلّتین سے زائد پانی تھا۔

اخرج الطحاوی باسنادہٖ انّ حبشیًّا وقع فی زمزم فمات فامر ابنُ الزبیر فنزِح ماؤھا فجعل الماءُ لا ینقطِع فنظر فاذا عینٌ تجری من قِبل الحجر الاسود فقال ابنُ الزبیر حسبُکم۔ واخرجہ ایضًا ابن ابی شیبۃ فی مصنّفہ قال ابن الھُمام وھو سندٌ صحیحٌ قلتُ رجالہٗ رجالُ کتُب السّتۃ قال العینی وذلک بمحضر من الصحابۃ ولم ینکر احدٌ منھم فکان اجماعًا وخبرُ الواحد اِذا ورد مخالفًا للاجماع یُردّ۔ اسی طرح ابن عباس رضی اللہ عنہما کا فتویٰ بھی بسندِ صحیح مذکور ہے۔ روی الطحاوی باِسنادہٖ عن ابی الطفیل قال وَقع غلامٌ فی زمزم فنزفت ای نُزح ماؤھا وھذا الحدیث اخرجہ الدارقطنی والبیھقی عن ابن سیرین وفیہ انّ زنجیًّا وَقع فی زمزم یعنی فمات فامر بہٖ ابنُ عباسؓ فاخرج وامر بھا ان تُنزح الحدیث۔

جواب سادس۔ قلتین کی حدیث ہمارے نزدیک بھی مامور بہ ہے بشرطیکہ اسے زمین پر عشراً فی عشر کے حساب سے پھیلا دیا جائے۔ کما روی عن الشیخ الجنجوهی۔ مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔ کہ قلتین حسب قول الشوافع پانچ قرب (مشکیزہ) کے برابر ہے۔ اور یہ پانی انہوں نے ایک حوض نما گڑھے میں ڈالا جو عشراً فی عشر تھا یا اس کے قریب تھا۔ بہر حال وہ گڑھا حوض نما اتنا وسیع ضرور تھا۔ کہ اس میں بوقتِ وضوء ایک جانب کے پانی کی تحریک سے جانبِ آخر کا پانی متحرک نہ ہوا۔ اور اس سے اغتراف للوضوء بھی بآسانی ہو سکتا تھا۔ اور ایسی حالت میں پانی عند الاحناف بھی نجس نہیں ہوتا۔

جواب سابع۔ حدیثِ ھذا کی اسانید متعدد ہیں۔ اور زیادہ تر مدار محمد بن اسحٰق صاحب مغازی ہیں۔ اور وہ بہت سے محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں۔ روی ابنُ معین عن یحیی القطان انہ کان لا یرضی بمحمد بن اسحٰق ولا یحدث عنہ۔ امام احمدؒ بھی اس کی تضعیف کرتے ہیں۔ وسُئِل یحییٰ عنہ فقال لیس بذاك ضعیفٌ وقال النسائی لیس بالقوی وقال احمدُ قال مالكٌ انہ دجّال مِن الدّجاجلة۔

جواب ثامن۔ اس حدیث کی تمام سندوں میں اضطراب ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اس حدیث کے تین طریقے ہیں۔

(۱) اوّل طریقہ محمد بن اسحٰقؒ صاحبِ مغازی۔

(۲) دوم طریقہ ولید بن کثیرؒ مخزومی۔

(۳) سوم طریقہ حمّاد بن سلمیٰؒ۔

طریقہ اولیٰ۔ محمد بن اسحٰق کبھی یوں روایت کرتے ہیں۔

(۱) محمد بن اسحٰق عن محمد بن جعفر عن عُبید اللہ بن عبد اللہ بن عمرؓ عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس میں عُبید اللہ بن عبد اللہ کا ذکر ہے۔

(۲) اور کبھی یوں روایت کرتے ہیں۔ محمد بن اسحٰق عن الزہری عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر عن ابی ھریرۃؓ۔ اس میں اسمِ صحابی بدل گیا۔ یعنی صحابی ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ ہیں۔

(۳) اور کبھی یوں روایت کرتے ہیں۔ محمد بن اسحٰق عن الزہری عن سالم عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

طریقۂ ثانیہ ۔ ولید بن کثیر کبھی یوں روایت کرتے ہیں ۔

(۱) الولید بن کثیر عن محمد بن جعفر بن الزبیر الاسدی عن عبد اللہ بن عمرؓ ۔

(۲) اور کبھی یوں روایت کرتے ہیں ۔ الولید بن کثیر عن محمد بن عبّاد بن جعفر المخزومی عن عبد اللہ بن عمرؓ ۔ یعنی ولید بن کثیر کا شیخ مختلف فیہ ہے ۔ بعض روایات میں اس کا شیخ محمد بن جعفر بن الزبیر ہے ۔ اور بعض روایات میں اس کا شیخ محمد بن عباد بن جعفر مخزومی ہے ۔

اسی طرح محمد بن جعفر کے شیخ میں بھی ولید سے مختلف روایتیں منقول ہیں ۔ کبھی ولید یوں روایت کرتے ہیں ۔

(۱) عن محمد بن جعفر عن عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمرؓ ۔ اس سند میں عبداللہ مکبّر ہے ۔ ای عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمرؓ ۔

(۲) اور کبھی ولید یوں روایت کرتے ہیں عن محمد بن جعفر عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمرؓ ۔ اس سند میں عبداللہ بن عمرؓ کا بیٹا مصغّر ہے ۔ ای عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمرؓ ۔

طریقۂ ثالثہ ۔ حمّاد بن سلمہ کبھی یوں روایت کرتے ہیں ۔

(۱) حمّاد بن سلمۃ عن عاصم بن المنذر عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمرؓ عن ابیہ مرفوعًا ۔ اور کبھی وہ موقوفًا روایت کرتے ہیں ۔ ہکذا ۔

(۲) حمّاد بن سلمۃ عن عاصم عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر عن ابیہ موقوفًا ۔

یہ بہت بڑا اضطراب ہے شاید اسی اضطراب کی وجہ سے امام مسلم نے اس حدیث کی تخریج اپنی صحیح میں نہیں کی ۔

جواب تاسع ۔ اضطرابِ سند کے علاوہ اس حدیث کے متن میں بھی اضطراب ہے ۔ خلاصہ یہ ہے ۔ کہ بعض روایات میں ذکرِ قُلّتین ہے اور بعض صحیح روایات میں قُلّتین اَوْ ثلاثًا بالشّک ہے اور ایک موقوف صحیح روایت میں ذکر اربعین قُلّۃً ہے ۔ اور ایک ضعیف روایتِ مرفوعہ میں بھی ذکر اربعین قُلّۃً ہے ۔ اور ایک روایت میں ذکر اربعین دَلْوًا ہے ۔

تفصیل مقام یہ ہے کہ حدیثِ ھذا کے متن میں اضطراب کبیر ہے روی الدار قطنی فی السنن وابن عدی فی الکامل عن جابر مرفوعًا اذا بلغ الماء اربعین قُلّۃً فانہ لا یحمل الخبث قال الدارقطنی کذا رواہ القاسم العمری ووھم فی اسنادہ وروی الدارقطنی باسنادٍ صحیح موقوفًا عن ابن عمرؓ انہ قال اذا بلَغ الماء اربعین قُلّۃً لم ینجّسہ شیئٌ و

روی الدارقطنی موقوفاً عن عبد الرحمن بن ابی هریرة عن ابیه اذا کان الماء قدر اربعین قلة لم یحمل خبثاً وروی غیر واحدٍ عن ابی هریرة فقالوا اربعین قرباً وفی روایةٍ اربعین دلواً۔ وروی احمد والدارقطنی بلفظ اذا کان الماء قدر قلتین اوثلاث لم ینجس وروی الدارقطنی بلفظ اذا بلغ الماء قلة فانہ لا یحمل الخبث۔

جواب عاشر۔ قلتین کنایہ ہے ماء جاری سے۔ کما حکی ذلک عن ابی حنیفة رحمہ اللہ حکی السمعانی عن ابی یوسف قال سألنی الامام ابوحنیفة عن قولہ علیہ السلام اذا بلغ الماء قلتین فقلت لہ اقوالاً لم یرض بها فقلت ما معناہ یرحمك اللہ؟ فقال معناہ اذا کان جاریاً ای کثیراً، فقبلت رأسہ وبکیت من الفرح قال الکردری ومعنی الحدیث علی هذا ان شاء اللہ تعالیٰ اذا بلغ الماء ای من جریانہ من قلةٍ الی قلةٍ۔

جواب حادی عشر۔ حدیثِ هذا کے معنی میں بھی اضطراب واختلاف ہے۔ کیونکہ قلة کے معانی متعدد ہیں۔ لہٰذا یقینی طور پر معلوم نہیں ہوتا کہ حدیثِ هذا میں قلة سے کون سا معنی مراد ہے۔ قلة رأسِ رَجُل کو بھی کہا جاتا ہے۔ قامتِ رَجُل کو بھی۔ گلاس کو بھی۔ مٹکے کو بھی اور پہاڑ کی چوٹی کو بھی کہا جاتا ہے۔ ترمذی میں ہے القُلة التی یُسقی فیها۔ یعنی گلاس۔ قال الطحاوی ویحتمل ان تکونا قلتین اریدبهما قلة الرجل وهی قامتہ فارید اذا کان الماء قلتین ای قامتین لم یحمل نجساً لکثرتہ ولانہ یکون بذلك فی معنی الانهار۔ انتهی۔ قال ابن عبد البر فی التمهید ماذهب الیہ الشافعی من حدیث القُلتین مذهبٌ ضعیفٌ من جهة النظر غیر ثابت من جهة الاثر لانہ حدیثٌ تکلم فیہ جماعةٌ من اهل العلم ولان القلتین لم یوقف علی حقیقة مبلغیهما فی اثرٍ ثابتٍ ولا اجماعٍ۔ انتهی

جواب ثانی عشر۔ شوافع کہتے ہیں۔ کہ قُلّة سے مراد مٹکا (گھڑا) ہے۔ ہم کہتے ہیں۔ علی التسلیم کہ اس سے مراد مٹکا ہے۔ لیکن اس کی مقدار مجہول ہے۔ کیونکہ مٹکے مختلف المقدار ہوتے ہیں۔ تو شوافع کیسے کہتے ہیں۔ کہ ایک مٹکا ڈھائی (اڑھائی) مشکیزے کا ہوتا ہے۔ شوافع کہتے ہیں۔ کہ مراد قلال شہر ہجر ہیں۔ ہجر ایک شہر کا نام ہے۔ لما روی ابن عمر مرفوعاً اذا بلغ الماء قُلتین من قِلالِ هجر لم ینجّسہ شیءٌ۔

جواب۔ ابن عدی لکھتے ہیں کہ لفظ من قلال هجر محفوظ نہیں ہیں۔ قال ابن عدی لا یعرف هذا الا فی هذا الحدیث من روایة المغیرة وهو منکر الحدیث۔ نیز ہجر کے مٹکے بھی متحد المقدار

نہیں ہو سکتے ۔ کیونکہ ایک شہر میں چھوٹے بڑے مٹکے بنتے ہیں ۔ دیکھیے شہر لاہور میں مختلف المقدار مٹکے بنائے جاتے ہیں ۔ اسی وجہ سے علماء کے مقدارِ قُلّہ کے بارے میں اقوال مختلف ہیں ۔ قال ابن جریج وقد رأیتُ قِلال ھجر فالقُلّۃُ تَسعُ قِربتَین وشیئًا قال الشافعیؒ فالاحتیاط ان یجعل القُلّۃ قِربتَین و نصفًا وفی الدار قطنی قال محمدؒ فرأیتُ قِلال ھجر فاظُنّ کلّ قُلّۃٍ تَسع قربتَین وقال اسحٰق القُلّتان ستُّ قربٍ وقال احمدؒ مرّۃً القُلّتان اربعُ قِرب ومرّۃً قال خمس قرب ۔ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں تصریح کی ہے ۔ کہ سلف کے مقدارِ قلّتین میں نَو اقوال ہیں ۔ بہر حال یہ اختلافِ فاحش ہے ۔ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ قُلّۃ مجہول المقدار ہے ۔ لہٰذا اس سے استدلال کر کے اس پر مذہب قائم کرنا درست نہیں ہے ۔ اس لیے ابن دقیق العیدؒ کتاب الامام میں لکھتے ہیں لم یثبت عندنا بطریق استقلالی یجب الرجوع الیہ شرعًا تعیین مقدار القُلّتَین انتھٰی ۔ ابن حزم محلّٰی میں لکھتے ہیں ۔ وامّا حدیث القُلّتَین فلا حُجّۃ لھم فیہ اصلًا وذلک انّ رسولَ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یحدّ مقدار القُلّتَین و لاشکّ فیہ انّہ علیہ السلام لو اراد اَن یّجعلھا حدًّا بین ما یقبل النجاسۃ وبین مالا یقبلھا لما اَھمَل اَن یحُدّ ھالنا بحدٍّ ظاھرٍ لا یحیل ۔

ھٰذا واللہ اعلم وعلمہ اتمّ واکمل

باب كراهية البول فى الماء الراكد حدثنا محمود بن غيلان نا عبد الرزاق

باب كراهية البول فى الماء الراكد

حدیث باب ہذا سے متعدد ابحاث متعلق ہیں تفصیل یہ ہے۔

بحث اوّل ۔ اوّلاً باب ہذا سے متعلق چند احادیث کا ذکر کرنا یہاں مناسب ہے۔ عن ابی ھریرۃؓ مرفوعاً لا یبولن احدکم فی الماء الدائم الذی لا یجری ثم یغتسل فیہ اخرجہ الطحاوی۔ وعن ابی ھریرۃؓ انہ قال نھی او نُھی ان یبول الرجل فی الماء الدائم او الراکد ثم یتوضأ منہ او یغتسل منہ۔ اخرجہ الطحاوی۔ وعن ابی ھریرۃؓ مرفوعاً لا یبولن احدکم فی الماء الدائم ثم یتوضأ منہ او یشرب۔ وعن ابی ھریرۃؓ مرفوعاً لا یغتسل احدکم فی الماء الدائم وھو جنب فقال ای ابو السائب الراوی عنہ کیف یفعل یا ابا ھریرۃ فقال یتناولہ تناولاً۔ اخرجہ مسلم وابن حبان فی صحیحہ والدارقطنی والنسائی۔ وعن ابی ھریرۃؓ مرفوعاً لا یبولن احدکم فی الماء الدائم الذی لا یجری ثم یغتسل منہ۔ اخرجہ البخاری۔

وعن ابی ھریرۃؓ مرفوعاً لا یبولن احدکم فی الماء الراکد ولا یغتسل فیہ من الجنابۃ اخرجہ ابوداؤد والنسائی۔ وعن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ نھی ان یبول فی الماء الراکد ثم یتوضأ فیہ۔ اخرجہ الطحاوی ومسلم۔

بحث ثانی ۔ ثم یتوضأ۔ اور اسی طرح ثم یغتسل روایت مشہورہ میں مرفوع ہیں۔ اور ان میں جزم بھی جائز ہے اور نصب بھی جائز ہے۔ امام نوویؒ کی رائے میں نصب جائز نہیں ہے۔ لیکن حق یہ ہے کہ نصب بھی جائز ہے۔ فمعنی الحدیث علی الرفع لا تبل ثم انت تتوضأ منہ۔

قال ابن مالک انہ یجوز ایضاً جزمہ عطفاً علی موضع یبولن ونصبہ باضمار ان و اعطاءٍ لفظ ثم حکم واو الجمع اما الجزم فمنعہ القرطبی کما فی الفتح فقال لو اراد النھی لقال ثم لا یغتسلن بالنون المؤکدۃ فعدولہ عن ذلک یدل علی انہ لم یرد العطف بل نبہ علی مآل الحال والمعنی انہ اذا بال فیہ قد یحتاج الیہ فیمتنع الیہ استعمالہ۔

قال الحافظ وتعقب بانہ لا یلزم من تاکید النھی ان لا یعطف علیہ نھی آخر غیر مؤکد لاحتمال ان یکون للتاکید فی احدھما معنی لیس للآخر۔

عن معمر عن همام بن منبہ عن ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یبولن احدکم فی الماء الدائم ثم یتوضأ منہ قال ابو عیسیٰ ھذا حدیث حسن صحیح وفی الباب عن جابرؓ

واما النصب فقال النووی لا یجوز لانہ یقتضی ان المنھی عنہ الجمع بینھما دون افراد احدھما وھذا لم یقلہ احد بل البول فیہ منھی عنہ سواء اراد الاغتسال والوضوء فیہ اومنہ ام لا۔

وضعفہ ابن دقیق العید لانہ لا یلزم ان یدل علی الاحکام المتعددۃ لفظ واحد فیؤخذ النھی عن الجمع بینھما من ھذا الحدیث ان ثبتت روایۃ النصب ویؤخذ النھی من حدیث آخر۔

وقال الطیبی فی قول النووی "اما النصب فلا یجوز"۔ نظر لما جاء فی التنزیل ولا تلبسوا الحق بالباطل وتکتموا الحق والواو للجمع والمنھی ھھنا الجمع والافراد بخلاف قولھم لا تاکل السمک وتشرب اللبن۔ انتھیٰ۔

بحث ثالث۔ ماء دائم سے مراد مقابل ماء جاری ہے وقد وصف بذلک فی روایۃ ابی ھریرۃ ولفظہ الماء الدائم الذی لا یجری۔ بعض روایات میں لفظ "الماء الراکد" ہے بدل الماء الدائم۔ ثم یتوضأ منہ میں اشارہ ہے علتِ نہی کی طرف۔ بعض روایات میں ہے ثم یغتسل منہ۔

مطلب یہ ہے کہ جس ماء راکد سے وضوء یا غُسل کرنا ہو اس میں بول نہ کرے۔ کیونکہ بول سے وہ پانی نجس ہو جاتا ہے بشرطیکہ وہ ماء قلیل ہو۔ اور اگر وہ ماء کثیر ہو تو نفسِ بول سے اگرچہ وہ پانی نجس نہیں ہوتا لیکن اکثار و تکرارِ بول مفضی ہے تغیرِ ماء کی طرف۔ اور ماء متغیر الاوصاف الثلاثۃ بالنجاسۃ نجس ہوتا ہے۔ پس سدًّا للذرائع نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے بول فی الماء الراکد سے منع فرمایا۔ بیانِ ہٰذا کے پیشِ نظر یہ حدیث از قبیل نجاستِ ماء ہوگی۔

اور یہ احتمال بھی ممکن ہے۔ کہ یہ حدیث از قبیلِ آدابِ ماء ہو۔ پس حدیثِ ہٰذا کا مطلب یہ ہوگا کہ آدابِ اسلام کا تقاضا یہ ہے کہ مسلمان نظیف رہے اور نظافت پسند بنے۔ اور امورِ مستعملہ بیں خصوصًا پانی میں صفائی پاکیزگی اور نظافت پر عمل کرے۔ ماء راکد میں بول وغائط کرنے سے اور اس میں دیگر امورِ نجسہ ڈالنے سے اجتناب کرے۔ کیونکہ یہ پاکیزگی اور نظافت کے خلاف ہے۔

پس ماء راکد میں بول سے اجتناب کرنا چاہیے۔ اگرچہ وہ ماء کثیر ہو یعنی قلتین فصاعداً ہو۔ کما ہو مذہب الشافعیؒ۔ یا حوض کبیر ہو کما ہو مذہب الحنفیۃ۔ یا اس ماء راکد میں بول کرنے سے احدِ اوصاف ثلثہ بدلنے کا احتمال نہ ہو کما ہو مذہب الامام مالکؒ۔ کیونکہ یہ تعلیماتِ اسلام کے خلاف ہے۔ اسلامی تعلیمات کا مقتضیٰ یہ ہے۔ کہ مسلمان نظافت و صفائی کا خیال رکھے۔ اور امور مستقذرہ سے بچے۔ خصوصاً وہ ماء راکد جو طہارتِ صغری یا کبری کے لیے یا شرب کے لیے مستعمل ہو۔ اسی وجہ سے بعض احادیث میں شرب کا ذکر بھی ہے۔ کما روی الطحاوی عن ابی المہزم قال سألنا ابا ہریرۃؓ عن الرجل یمرّ بالغدیر ایبول فیہ؟ قال لا فانہ یمرّ بہ اخوہ المسلم فیشرب منہ او یتوضأ۔ اسی طرح ایک اور حدیث ہے۔ عن عطاء ابن میناء عن ابی ہریرۃؓ قال ثم یتوضأ منہ ویشرب۔

اور اسی بابِ آدابِ نظافت میں سے ہے یہ حدیث اتقوا الملاعن الثلثۃ البراز فی الموارد وقارعۃ الطریق والظلّ۔ اخرجہ ابوداؤد۔

پس بول و براز سے اگرچہ ماء کثیر نجس نہیں ہوتا۔ لیکن مستقذر و مستکرہ ہو جاتا ہے۔ ان آدابِ نظافت کے پیش نظر فقہاء لکھتے ہیں۔ کہ ماء جاری میں بھی بول سے اجتناب کرنا چاہیے۔ کیونکہ یہ نظافت اور اسلام کے پاکیزہ آداب و تعلیمات کے خلاف ہے۔ تاہم ماء راکد کا معاملہ شدید ہے اور ماء جاری کا معاملہ اتنا شدید نہیں ہے۔ اسی لیے حدیثِ ھذا میں ماء راکد کا بالخصوص ذکر ہوا ہے

قال الکرمانیؒ النھی عن البول فی الماء الدائم مردودٌ الی الاصول فان کان الماء کثیرًا فالنھی عن ذلک علی وجہ النزاھۃ لان الماء علی الطہارۃ حتی یتغیّر احد اوصافہ وان کان قلیلاً فالنہی علی الوجوب لفساد الماء بالنجاسۃ۔ انتہیٰ۔

بعض احادیث میں ماء جاری میں بھی بول سے منع مذکور ہے۔ عن جابرؓ قال نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن یبال فی الماء الجاری۔ رواہ الطبرانی کما فی کتاب الترغیب۔

بحث رابع۔ حدیثِ باب ھذا سے معلوم ہوا۔ کہ ماء نجس سے وضوء ممنوع ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ بول سے پانی نجس ہو جاتا ہے بشرطیکہ وہ ماء قلیل ہو۔ اور اگر ماء کثیر ہو تو وہ ماء مستقذر ہو جاتا ہے اور نظیف نہیں رہتا۔ بہر حال بول سے ماء قلیل نجس ہو جاتا ہے۔ خواہ وہ شخص پانی میں بول کرے یا بول پانی سے باہر کرے اور بعدہ کسی طرح وہ بول پانی میں پہنچ جائے۔

بہر صورت بول منجّس ماء ہے۔ غائط کا حکم بھی یہی ہے۔

لیکن داؤد ظاہریؒ جمہور کی مخالفت کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ کہ یہ نہی مخصوص ہے بول فی الماء کے ساتھ۔ یعنی اگر پانی کے اندر کوئی پیشاب کرے تو وہ نجس ہو جاتا ہے۔ اور اگر پیشاب باہر کیا اور پھر وہ ماء راکد میں ڈالا گیا تو پھر کوئی حرج نہیں ہے۔ وہ پانی نجس نہیں ہوتا مستدلاً بقولہ علیہ السلام فی ہذا الحدیث لایبولنّ احدکم فی الماء الراکد۔

داؤد ظاہریؒ کا یہ قول ان کے عجائبات میں شمار ہوتا ہے۔ اور اس کا مبنیٰ ظاہر الفاظ پر جمود کا نتیجہ ہے۔ امام نوویؒ وغیرہ علماء نے داؤد کے قول کی سخت تردید کی ہے۔ ابن دقیق العیدؒ کتاب احکام الاحکام میں لکھتے ہیں۔ کہ یہ مذہب خلافِ عقل ہے۔ کیونکہ نہی کا اصل باعث یہ ہے۔ کہ پانی وقوعِ نجاست سے متاثر ہو کر نجس ہو جاتا ہے اور اس میں یہ سب صورتیں برابر ہیں خواہ فعلِ بول ماء میں ہو خواہ ماء سے باہر ہو اور پھر بول بہہ کر پانی میں پہنچ جائے یا بول فی الاناء ہو اور پھر وہ بول ماء راکد میں ڈالا جائے۔ ان سب صورتوں کا حکم ایک ہے۔ یعنی پانی نجس ہو جاتا ہے۔

داؤد ظاہریؒ یہ بھی کہتے ہیں۔ کہ یہ نہی مختص بالبول ہے اور تغوّط فی الماء میں کوئی حرج نہیں ہے۔ تغوّط سے پانی نجس نہیں ہوتا۔ کیونکہ حدیث میں بول کا ذکر ہے نہ کہ غائط کا۔ وھذا من عجائب داؤد الظاھری رحمہ اللہ تعالیٰ۔

قال الکرمانیؒ ولم یأخذ احد من الفقہاء بظاھر الحدیث الّا داؤد الظاھری فانّہ قال النہی مختص بالبائل والغائط لیس کالبول ومختص ببول نفسہ وجائز لغیر البائل ان یتوضأ بما بال فیہ غیرہ و جاز ایضاً للبائل اذا بال فی اناء ثم صبّہ فی الماء او بال بقرب الماء وجری الیہ۔ وھذا من اقبح ما نقل عنہ فی الحمل علی الظاھر انتہیٰ۔ قلتُ ومع ھذا فقد نصر لہ ابن حزم فی المحلّی وذکر اشیاء لیس لہا مسحۃ بقبولٍ۔

بحث خامس۔ ماء راکد مقابلِ ماء جاری ہے۔ ماء جاری کی تعریف میں فقہاء کے پانچ اقوال ہیں۔ علماءِ فقہ نے اس کی پانچ تعریفیں کی ہیں۔

تعریف اول۔ الماء الجاری ھو الذی یُذھِب بالنجاسۃ قبل اغتراف الغرفۃ الثانیۃ۔

تعریف ثانی ھو مایکون بحیث لو وضع انسان یدہٗ علیہ عرضًا لم ینقطع جریہ۔

تعریف ثالث ھو مالو اغترف المتوضّیٔ فی اعمق المواضع منہ لم ینقطع جریہ۔

تعریف رابع ھو مایعدّہٗ الناسُ فی العرف جاریًا۔

باب فی ماء البحرانہ طہور **حدثنا** قتیبۃ عن مالک ح وحدثنا الانصاری قال حدثنا معن قال حدثنا مالک عن صفوان بن سلیم عن سعید بن سلمۃ من ال ابن الازرق ان المغیرۃ

تعریف خامس - ہو مایذہب بتبنۃ اوورق - فتاوی تاتارخانیہ میں ہے - انہ اذا کان بحال لو القی فیہ بتبنۃ اوورقۃ یذہب بذلک فھو جار والا فھو لیس بجار -

بہت سے علماء نے تعریف رابع کو مختار قرار دیا ہے - وفی الزاد القول الرابع ھو الصحیح واختارہ صاحب البحر ایضاً حیث قال اصحھا انہ مایعدہ الناس جاریا - وذکرہ فی البدائع وفی البنایۃ ھو الاصح - وفی غایۃ البیان الاصح ان الجاری مایعدہ الناس جاریا - لیکن صدر الشریعہ نے شرح وقایہ میں تعریف خامس کو پسند کیا ہے - وقال لیس فی درکہ حرج ای ادراکہ سھل لکونہ ظاھراً علی العامی والخاصی بادنی نظر - ھذا واللہ اعلم -

باب ماجاء فی ماء البحرانہ طہور

حدیث باب ھذا میں نبی علیہ السلام ماء بحر کے بارے میں فرماتے ہیں - ھو الطھور ماؤہ و الحل میتتہ - حدیث ھذا میں متعدد ابحاث ہیں -

{ تحریر بوقت شام لیلۃ السبت
١١ر صفر ١٣٩٨ھ ٢١ جنوری ١٩٧٨ء لاہور }

بحث اول - رجل سائل کے نام میں علماء کے پانچ اقوال ہیں ١ عبد اللہ کما فی بعض الروایۃ ٢ عبد کما ذکر الاصبہانی والطبرانی ٣ عبید بالتصغیر ٤ حمید بن صخرۃ کما ذکر الزرقانی فی شرح المؤطأ ٥ قال السمعانی فی الانساب اسمہ العرکی - لیکن سمعانی کو مغالطہ ہوا ہے کیونکہ عرکی اس کا وصف ہے - جس کا معنی ہے کشتی بان ای ملاح السفینۃ چونکہ یہ شخص سمندر میں کشتی چلایا کرتا تھا اسی وجہ سے اس نے ماء بحر کے بارے میں سوال کیا -

بحث ثانی - حدیث ھذا میں طھور بمعنی مطھر ہے - اور ممکن ہے کہ یہ بمعنی طاہر ہو - مثل صبور و شکور بمعنی صابر و شاکر - طھور بفتح طاء احادیث میں تین معانی میں مستعمل ہے -

اول معنی مصدری ای التطھر ومنہ قولہ علیہ السلام لا تقبل صلوۃ بغیر طھور - وقد تقدم البحث علیہ فی اول کتاب الترمذی -

ابن ابی بُردۃ وھو من بنی عبد الدار اخبرہ **انہ** سمع اباھریرۃؓ یقول سأل رجل

دوم۔ ماء طہارت ای ما یُتطہّر بہ مثل وَضُوء بفتح الواو ای مایتوضّأ بہ وھو ماء الوضوء۔

سوم۔ بمعنی مطہر بنا بریں یہ صفت مشبّہ ہے اور "ماؤہ" اس کا فاعل ہے جس طرح "المیتۃ" فاعل حِلّ ہے۔ حِلّ بکسر الحاء ہے۔ بمعنی الحلال۔ قال فی النیل ھو عند الشافعیۃ المطہّر وبہ قال احمد وحکی بعض اصحاب ابی حنیفۃؒ عن مالکؒ وبعضِ اصحاب ابی حنیفۃؒ انّ الطھور ھو الطاھر۔ انتہیٰ۔

ھو الطھور ماؤہ میں تعریفِ خبر حصر کے لیے نہیں ہے۔ ولو سلّمنا انہ للحصر فالحصر مبنیٌّ علی المبالغۃ او الحصر باعتبار الاستمرار لا مطلقًا ای ماؤہ طاھر مستمرًّا لا ینجّس فی وقت من الاوقات لکونہ کثیرًا بل اکثر۔

بحث ثالث۔ یہاں ایک سوال ہے وہ یہ کہ سائل پر طہوریتِ ماءِ بحر کس طرح مشتبہ ہوئی۔ حالانکہ اس کی طہارت امورِ جلیہ میں سے ہے۔ لہٰذا باعث سوال کیا ہے؟

جواب۔ اشتباہ کی متعدد وجوہ ہیں۔ جن میں سے بعض کا ذکر یہ ہے۔

وجہ اول۔ ماءِ بحر متغیّر اللون والطعم ہوتا ہے۔ پس وجہ اشتباہ تغیّرِ طعم و تغیّرِ لون ہے۔ قالہ الخطابی۔

وجہ ثانی۔ وجہ اشتباہ موتِ حیوانات ہے سمندر میں مچھلیاں اور دیگر آبی حیوانات کثرت سے مرتے ہیں۔ جن سے نجاست ماء البحر کا شبہہ پیدا ہوا۔ اسی لیے نبی علیہ السلام نے جواب میں علّتِ شبہ کا ازالہ کرتے ہوئے فرمایا "الحِل میتتہ"۔ یعنی بحری میتات حلال وطاہر ہیں۔ بنا بریں "حِل" بمعنی طاہر ہوگا۔

وجہ ثالث۔ بعض آثار میں ہے۔ کہ بحری حیوانات کی مقدار بری حیوانات سے بھی زیادہ ہے۔ اور بری حیوانات کا بول و ارواث و دم امور نجسہ ہیں۔ بنا بریں قیاس شبہ پیدا ہوا۔ کہ بحری حیوانات بھی ایسے ہوں گے۔ لہٰذا ماءِ بحر نجس ہوگا۔ یہ وجہ اشتباہ و سوال ہے۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اشتباہ دور فرمایا۔ وقال ھو الطھور ماؤہ۔

وجہ رابع۔ ساحلِ سمندر پر بیشمار شہروں کی گندگی سمندر میں گرتی ہے جس سے ماءِ بحر کی نجاست کا شبہ پیدا ہوا اس سائل کے دل میں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ انا نرکب البحر ونحمل معنا القلیل

وجہ خامس۔ ہدیۃ المجتنی میں ہے اِنّما سأل لما فی القرآن" وانزلنا من السّماء ماءً طهورًا"۔ اس آیت سے شبہ پیدا ہوا کہ صرف ماءِ نازل من السماء ہی طاہر و مطہر ہے۔ اور بلاریب ماءِ بحر نازل من السماء نہیں ہے۔

وجہ سادس۔ وجہ اشتباہ ایک حدیث ہے۔ کہ تحت البحر نار ہے۔ اسی حدیث کی طرف عبداللہ ابن عمرو رضی اللہ عنہما نے اشارہ کیا۔ بقولہ۔ وقال عبد اللہ بن عمرؓ ھو نارٌ کما فی جامع الترمذی۔ ایک حدیث مرفوع ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا ترکب البحر الّا حاجًّا او معتمرًا او غازیًا فی سبیل اللہ فان تحت البحر نارًا وتحت النار بحرًا اخرجہ ابوداؤد و سعید بن منصور فی سننہ عن ابن عمر مرفوعًا۔ لیکن یہ حدیث ضعیف ہے۔ ابن حزم نے کتاب مِلل میں لکھا ہے قیل لعلیؓ انّ فلانًا الیھودی یقول ان جھنم فی البحر قال علیؓ ما اراہ الّا صادق واخرج الطبرانی من طریق سعید بن المسیّبؒ قال قال علیؓ لرجل من الیھود این جھنم قال البحر قال ما أراہ الّا صادقًا ثم تلا والبحر المسجور وقولہ تعالیٰ واذا البحار سُجّرت۔ وروی عن ابن عمرؓ موقوفًا علیہ بلفظ ماء البحر لا یجزئ من وضوء ولا جنابۃ انّ تحت البحر نارًا ثم ماءً ثم نارًا حتی عدّ سبعۃ ابحر و سبع أنیار۔

بحث رابع۔ سائل کا سوال صرف ماءِ بحر سے متعلق تھا۔ تو حضور علیہ السلام نے جواب میں والحلّ میتتہ کا اضافہ کیوں فرمایا؟

جواب: اس کی متعدد وجوہ ہیں۔ ان میں سے بعض قوی ہیں اور بعض غیر قوی۔

وجہ اول۔ یہ زائد فائدے کے لیے فرمایا۔ اور اس سے مقصود ان کی حاجت مکمل طور پر دفع کرنی ہے کیونکہ جس طرح کبھی میٹھا پانی سمندر میں ختم ہو سکتا ہے اسی طرح کبھی زادِ راہ و خوراک بھی ختم ہو سکتی ہے۔ تو فرمایا حاجتِ خوراک کے بارے میں " والحِلّ میتتہ " یعنی اس کا میتہ حلال ہے۔

وجہ ثانی۔ عِلم طہوریۃ ماء البحر اظہر ہے علمِ حلّت میتۃ بحر سے۔ پس جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا کہ سائل اظہر امرین کا جاہل ہے تو اَخفی الامرین کا بطریق اولیٰ جاہل ہوگا۔ تو اس امرِ مخفی کا حکم بتانے کے لیے فرمایا والحِل میتتہ۔

وجہ ثالث۔ خطابیؒ لکھتے ہیں معالم میں کہ سمندر میں حیوانات مرتے ہیں اور میتہ نجس ہوتا ہے اور نجس کے وقوع سے پانی بھی نجس ہو جاتا ہے۔ اسی لیے سائل کو اشتباہ ہوا اور اس نے وضوء بماء

من الماء فان توضأنا به عطشنا افنتوضأ من البحر فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم

البحر کے بارے میں سوال کیا۔ پس نبی علیہ السلام نے پہلے جملہ۔ الطھور ماؤہ۔ سے سائل کے اصل سوال کا جواب دیا۔ اور جملہ۔ والحل میتتہ۔ سے اس سوال کا باعث وموجب دفع فرمادیا۔ اور بتلایا۔ کہ بحری میتات پاک ہیں۔ ان سے ماء بحر نجس نہیں ہوتا۔ بنا بریں وجہ لفظ "الحل" بمعنی الطاہر ہوگا۔

بحث خامس۔ اِس بات پر اجماع ہے کہ مچھلی حلال ومباح ہے لیکن دیگر حیوانات بحریہ کے حلال ہونے میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔

مذہب اوّل۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک دوابِ بحر میں سے صرف سمک (مچھلی) حلال الاکل ہے۔ البتہ سمک طافی حرام ہے عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ۔ طافی وہ مچھلی ہے جو مرنے کے بعد سطح آب پر آجائے۔ کیونکہ وہ کسی بیماری کی وجہ سے مرگئی ہوگی۔ بیماری یا کسی آفت کے بغیر مچھلی پانی میں نہیں مرتی۔ اس لیے اس کا اکل حرام ہے۔ کما سیأتی البحث علیہ

مذہب ثانی۔ امام احمدؒ کے نزدیک سوائے ضفدع وتمساح (مینڈک اور مگرمچھ) کے کل دوابِ بحر حلال ہیں۔

مذہب ثالث۔ امام مالکؒ کے نزدیک کل دوابِ بحر ماکول اللحم ہیں۔ اور آپ کا ایک اور قول ہے کہ خنزیرِ بحر حرام ہے۔ اور ایک قولِ ثالث ہے امام مالکؒ کا کہ خنزیرِ بحر مکروہ ہے۔ اور ایک قولِ رابع میں آپ نے خنزیرِ بحر کے بارے میں توقّف فرمایا۔ حکی انہ سُئِل مالکؒ عن الخنزیر فی البحر ھل یحِل فقال ھو حرام۔ فقیل لہ انہ من حیوان البحر وکل حیوان البحر یحِلّ عندک فقال ان اللہ تعالیٰ حَرّم لحم الخنزیر وانتم سمیتموہ خنزیراً فھذا مبنیّ علی انّ الاحکام تدور علی الاسامی اوالذوات۔

مذہب رابع۔ امام شافعیؒ سے متعدد روایات منقول ہیں۔ ایک روایت مثل مذہب ابی حنیفہؒ ہے۔ اور دوسری روایت مثل مذہب مالکؒ ہے۔ ای یُوکل جمیع ما فی البحر۔ وھو الاصح عندھم کذا فی رحمۃ الامۃ والمیزان۔ اور تیسری روایت یہ ہے کہ جو حیوانِ بحر بصورتِ حلالِ برّ ہو وہ حلال ہے اور جو بصورتِ حرامِ برّ ہو وہ حرام ہے۔ وفی المیزان رجح بعض الشافعیۃ ان کلّ ما فی البحر حلال اِلّا التمساح والضفدع والحیۃ والسرطان و

هو الطّهور ماؤهٗ والحِلّ مَیْتَتُہٗ وفی الباب عن جابر والفراسی (صحابی ۱۲) قال ابو عیسی ھذا حدیث حسن

والسلحفاۃ۔ انتہٰی

قال الشعرانیؒ ومن ذلك قول ابی حنیفۃؒ لا یؤکل من حیوان البحر الّا السمك وما کان من جنسہ خاصّۃً مع قول مالكؒ انہ یجوز اکل غیر السمك من السرطان وکلب الماء و الضفدع وخنزیرہ لکن الخنزیر مکروہ عندہٗ وروی انہ توقّف فیہ ومع قول احمد یؤکل جمیع ما فی البحر الّا التمساح والضفدع والکوسج ویفتقر غیر السمك عندہٗ الی الذکاۃ کخنزیر البحر وکلبہ وانسانہ ومع قول بعض اصحاب الشافعی وھو الاصح عندھم انہ یؤکل ما فی البحر وقال بعضھم لا یؤکل الّا السمك وقال بعضھم لا یؤکل کلب الماء ولا خنزیرہ ولا فأرتہ ولا عقربہ ولا حیّتہ وکلّ ما لہ شبہ فی البرّ لا یؤکل ورجح بعض الشافعیۃ انّ کل ما فی البحر حلال الّا التمساح والضفدع والحیّۃ والسرطان والسلحفاۃ۔

فالاوّل مشدّد والثانی وما بعدہٗ فیہ تخفیفٌ فرجع الامر الی مرتبتی المیزان ووجہ الاوّل انّ ظاھر الآیات والاخبار یعطی اختصاص حِلّ السمك فقط لانہ ھو المستطاب الذی امتنّ اللّٰہ علینا بہ ووجہ قول مالك الاخذ بقولہ تعالیٰ اُحِلّ لکم صید البحر فشمل کل ما فیہ اِلّا الخنزیر او حتی الخنزیر وھو مبنیّ علی انّ الاحکام تدور علی الاسامی او الذوات انتھی۔

دلائلِ احناف۔ احناف اپنے مسلک کے اثبات کے لیے متعدد ادلّہ پیش کرتے ہیں۔

دلیل اوّل۔ قرآن مجید میں ہے حرمت علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر الآیۃ۔ یہ آیت مطلق ہے اس میں برّی اور بحری کا فرق نہیں کیا گیا۔ لہٰذا بحری خنزیر بھی حرام ہوگا۔ اسی طرح بحری میتہ بھی مطلقاً حرام ہوگا۔ البتہ جس کا استثنا نص میں ثابت ہو وہ حلال ہوگا۔ اور نص میں صرف میتۃ سمک کا استثناء مذکور ہے۔ کما فی حدیث احلّ لنا المیتتان الحدیث۔

دلیل ثانی۔ ابوداؤد کی روایت ہے مرفوعاً سُئِل علیہ السلام عن الضفدع یُجعل فی دواء فنھی عن قتلہا۔ معلوم ہوا کہ مینڈک حرام ہے ورنہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کے قتل سے اور دوائی میں ملانے سے نہی نہ فرماتے۔ اس لیے کہ حلال جانوروں کے ذبح کرنے میں اور دوائی میں ملانے میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہے۔

صحیح وھو قول اکثر الفقھاء من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم منھم ابو بکرؓ و

دلیل ثالث۔ عن ابن عمرؓ مرفوعاً اُحلّت لنا میتتان ودمان فامّا المیتتان فالجراد و الحوت وامّا الدمان فالطحال والکبد۔ اخرجہ احمد وابن ماجۃ والدارقطنی وروی ھذا الحدیث موقوفاً ایضاً۔

اس حدیث کا یہ جملہ "اُحلّت لنا میتتان" حصر پر دال ہے۔ یعنی صرف دو میتات سمک و جراد حلال ہیں۔ پس ثابت ہوا۔ کہ دوابِّ بحر میں سمک کے سوا اور کوئی دابہ حلال نہیں ہے۔

دلیل رابع۔ قال اللہ تعالیٰ ویحرّم علیھم الخبٰئث ۔ آیتِ ھذا سے امورِ خبیثہ و مستقذرہ کی حُرمت معلوم ہوئی۔ اور سمک کے سوا دوابِّ بحر خبائث میں سے ہیں۔ کیونکہ طبیعتِ سلیمہ ضفدع، تمساح، کلابِ بحر و خنزیرِ بحر و سرطان و دیگر بحری حیوانات کے اکل (کھانے) کے لیے تیار نہیں ہو سکتی۔ قالہ العینیؒ۔

دلیل خامس۔ اگر سمک کے سوا حیواناتِ بحریہ حلال ہوتے تو صحابہؓ سے اُن کا اکل (کھانا) منقول ہوتا۔ لیکن کسی صحابی سے سمک کے علاوہ دیگر حیواناتِ بحریہ کا اکل ثابت نہیں ہے۔

دلیل سادس۔ قصہ سریّۃ ابو عبیدہؓ مذہبِ حنفی کا واضح مؤیّد ہے۔ یہ قصہ بخاری وغیرہ کتابوں میں موجود ہے مسند احمد میں بھی یہ حدیث مروی ہے۔

اخرج احمد باسنادہ عن ابی الزبیر عن جابر بن عبد اللہؓ قال بعثنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وامّر علینا ابا عبیدۃ نتلقّی عیر القریش وزوّدنا جراباً من تمرٍ لم یجد لنا غیرہ فکان ابو عبیدۃ یعطینا تمرۃً تمرۃً قال قلتُ کیف کنتم تصنعون بھا قال نمصّھا کما یمصّ الصبیُّ ثم نشرب علیھا من الماء فیکفینا یومنا الی اللیل قال وکنّا نضرب بعصیّنا الخبط ثم نبلّہ بالماء فنأکلہ قال وانطلقنا علیٰ ساحل البحر فرفع لنا علی ساحل البحر کھیئۃ الکثیب الضخم فاتیناہ فاذا ھو دابۃ یُدعی العنبر۔

قال ابو عبیدۃ رضی اللہ عنہ میتۃٌ قال حسن بن موسیٰ ثم قال لا بل نحن رُسُلُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقال ھاشم فی حدیثہ۔ قال لا بل نحن رُسُل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفی سبیل اللہ وقد اضطررتم فکلوا۔ واقمنا علیہ شھراً ونحن ثلثمائۃ حتی سمنّا۔ ولقد رأیتُنا نغترف من وقب عینیہ بالقلال الدھن ونقتطع منہ القطع کالثور او کقدر

عمر وابن عباس لم یروا بأسا بماء البحر وقد کرہ بعض اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الوضوء بماء البحر منہم ابن عمر وعبد اللہ بن عمرو وقال عبد اللہ بن عمرو ھو نار

الثوری قال ولقد اخذ منا ابو عبیدۃ ثلاثۃ عشر رجلا فاقعدھم فی وقب عینہ واخذ ضلعا من اضلاعہ فاقامھا ثم رحل اعظم بعیر معنا۔ قال حسن۔ ثم رحل اعظم بعیر کان معنا فمر من تحتھا وتزودنا من لحمہ وشائق فلما قدمنا المدینۃ اتینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فذکرنا ذلک لہ فقال ھو رزق اخرجہ اللہ عزوجل لکم فھل معکم من لحمہ شئ فتطعمونا۔ قال فارسلنا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منہ فاکلہ۔

ایک روایت میں ہے۔ فاردنا ان نأکل منہ فمنعنا ابو عبیدۃ ثم انہ قال نحن رسل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفی سبیل اللہ الحدیث۔

حدیث ھذا سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ میتۃ سمک کے سوا دیگر حیوانات بحریہ کے میتات حلال نہیں ہیں۔ کیونکہ ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ نے اولاً دیگر رفقاء کو اس کے اکل سے منع کرتے ہوئے فرمایا۔ کہ یہ میتہ ہے۔ پھر اضطرار کی وجہ سے اجازت دی۔ اگر تمام حیوانات بحریہ حلال ہوتے تو وہ اولاً میتہ کہہ کر منع نہ فرماتے اور ثانیاً جوازِ اکل کے لیے استدلال بالاضطرار نہ فرماتے۔

دلائل خصم امام مالک و امام احمد و امام شافعی رحمہم اللہ کے نزدیک تقریباً جمیع حیوانات بحر حلال ہیں۔ ان کے مذاہب کے مابین معمولی تفاوت ہے۔ جس کا بیان گزر گیا۔ وہ اپنے مسلک کے لیے متعدد ادلہ پیش کرتے ہیں۔

دلیل اول۔ قال اللہ تعالیٰ اُحِلّ لکم صیدُ البحر وطعامُہ۔ ان کے نزدیک یہاں صَید بمعنی مفعول ہے۔ یعنی صید بمعنی مَصِید ہے۔ مَصِید سے مراد وہ حیوان ہے جو شکار کیا گیا ہو۔

لہٰذا آیت کا مطلب یہ ہوا۔ کہ بحر کا ہر مَصِید یعنی جانور تمہارے لیے حلال ہے۔ والحاصل ان مَن ذھب الی حِلّ جمیع ما فی البحر من دوابّہ مطلقاً او مستثنیاً بعضہا قال فی تفسیر قولہ تعالیٰ ھذا انّ المراد بصید البحر ما صِید من البحر والمراد من طعامہ ما قذفہ البحر ورماہ الی الساحل والمعنی اُحِلّ لکم اَکلُ جمیع ما صِید ثَمّ من البحر وما قذفہ البحر۔ قال الامام البخاری فی صحیحہ قال عمرؓ صیدہ ما اصطِید وطعامہ ما رمی بہ۔

حنفیہ خصم کی دلیلِ ھذا کے کئی جوابات دیتے ہیں۔

جواب اوّل۔ احناف کے نزدیک آیتِ ھذا میں صَید بمعنی مصدر ہے اور مصدری معنی اولیٰ ہے کیونکہ لفظِ صَید مصدر ہے تو مصدری معنی جو کہ معنی حقیقی ہے مراد لینا اولیٰ ہے معنی مجازی سے۔ صَید بمعنی مَصید مجازی معنی ہے۔ آیتِ ہذا میں حکمِ مُحرِم کا بیان ہے۔

پس آیت کے معنی یہ ہوئے کہ بحری حیوانات کا شکار کرنا مطلقاً تمہارے لیے یعنی مُحرِموں کے لیے حلال ہے۔ اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ خواہ وہ جانور ماکول اللحم ہو مثل سمک یا ماکول اللحم نہ ہو۔ لہٰذا آیتِ ھذا میں حِلّتِ اَکل کا بیان نہیں ہے۔ بلکہ شکار کرنے کی اباحت و حلّت کا بیان ہے۔ پس یہ آیت احناف کے خلاف نہیں ہے۔ عند الاحناف بھی مُحرِم حج یا مُحرِم عمرہ کے لیے مطلق حیواناتِ بحر کا شکار کرنا حلال ہے۔ آیت کا سیاق و سباق بھی حنفی مسلک کا مؤید ہے کما لا یخفیٰ۔

نیز طَعامُہ سے مراد سمک ہے اور اس کا عطف صید پر قوی قرینہ ہے اس بات کا کہ حیواناتِ بحر میں سے صرف سمک شرعاً طعام یعنی مطعوم و حلال ہے۔

جوابِ ثانی۔ علی التسلیم کہ صَید بمعنی مَصید ہے۔ ھم کہتے ہیں کہ حلّت سے حِلّتِ انتفاع بطریقِ اُخر کا لبیع مراد ہے نہ کہ انتفاع بطریقِ اَکل۔ اور وطَعامہ سے مراد سمک ہے۔ تو سمک پر طعام کے اطلاق سے معلوم ہوا کہ اس کی حلّت کا مطلب یہ ہے۔ کہ وہ مطعوم ہے بخلاف دیگر حیواناتِ بحر کہ ان پر اطلاقِ صَید کیا گیا نہ کہ اطلاقِ طعام۔ اس میں اشارہ ہے کہ سمک کے علاوہ دیگر حیواناتِ بحریہ کا اَکل حلال نہیں ہے۔

جوابِ ثالث۔ علی التسلیم کہ صَید بمعنی مَصید ہے۔ اور علی التسلیم کہ حلّتِ صید سے مراد انتفاع ہے بطریقِ اَکل ھم کہتے ہیں۔ کہ مَصیدِ البحر سے مراد صرف سمک ہے جمعاً بین ھٰذہ الآیۃ وبین قولہ تعالیٰ ویحرم علیھم الخبٰئث۔ فانّ غیر السمك من الخبائث کما لا یخفی۔

ولا یبعد ان یقال انّ لفظ۔ الصید۔ اشارۃ الی ذلك لانہ مطلق یراد بہ الفرد الاکمل المعروف المشھور ولا ریب ان الشائع والمعروف المعمول عند الناس من صید البحر صید السمك لا صید غیر السمك کما لا یخفی۔ فصید البحرِ السمكُ الذی صِیدَ من البحر وطعامُہ السمكُ الذی قذفہُ البحرُ والمرادُ من صَیدِ البحر طَرِیّ السمك ومن طعامہ السمك المالح۔ فاحفظ ھذا فانہ من نفائس

خطرت ببالی۔

دلیل ثانی خصم کی دوسری دلیل حدیث باب ھذا ہے۔ والحِلّ میتتہٗ اس سے خصم یہ استدلال کرتے ہیں کہ لفظ "میتہ" مطلق ہے۔ اس میں سمک کی تقیید نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ مطلق میتۃ بحر حلال ہے خواہ سمک ہو، یا غیر سمک۔

احناف خصم کی دلیلِ ہٰذا کے متعدد جوابات دیتے ہیں۔

جواب اوّل حدیثِ ھذا میں میتہ سے مراد صرف سمک ہے بدلیل حدیثِ ابن عمرؓ المرفوع۔ اُحِلّت لنا المیتتان و الدمان الحدیث۔

جواب ثانی یہ حدیث متعارض ہے، آیت ویحرم علیھم الخبٰئث کے ساتھ، اور ایسے موقعہ پر آیت کو ترجیح دی جاتی ہے۔ کیونکہ آیت کا درجہ مقدم و اعلیٰ ہے حدیث سے، اور آیت کا مقتضا یہ ہے کہ سمک کے سوا دیگر تمام دواب بحر جو کہ خبائث ہیں حرام ہوں۔

جواب ثالث یہ حدیث متعارض ہے حدیثِ ابن عمرؓ اُحلّت لنا المیتتان الحدیث سے۔ کیونکہ حدیثِ بابِ ھذا مُبیح ہے۔ اور حدیثِ ابن عمرؓ مُحرِّم ہے۔ اور عند التعارض مُحرِّم راجح ہوتی ہے مُبیح پر۔

جواب رابع شیخ الہند رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "حِلّ" کے دو معنی ہیں اوّل حلال ضدِ حرام۔ دوم طاہر ضدِ نجس۔ اور یہاں پر "حِلّ" بمعنی ثانی ہے۔ فمعنی۔ الحِلّ میتتہ۔ الطاہر میتتہ۔ اور اس کا قرینہ یہ ہے کہ یہ حدیث جواب سوال سائل ہے۔ اور سائل نے طہارت و نجاست ہی کا سوال کیا تھا۔

اعتراض مخالفین اعتراض کرتے ہیں کہ حِلّ بمعنی طاہر مستعمل و معروف عند العلماء نہیں ہے۔

حلِّ اعتراض اس اعتراض کے دفع میں کئی حل پیش کیے جا سکتے ہیں۔ یہاں ایک حل ذکر کیا جاتا ہے۔ حاصلِ جواب و حل یہ ہے۔ کہ یہ درست ہے۔ کہ حِلّ بمعنی طاہر قلیل الاستعمال ہے۔ تاہم حِلّ کے یہ معنی مستعمل ہیں کلام عرب میں کما فی قصۃ صفیۃ بنت حیی حلّت بالصھباء ای طھرت من الحیض۔ امام خطابیؒ کے کلام سے

ثابت ہوتا ہے۔ کہ یہاں پر "حِل" بمعنی طاہر ہے۔

جواب خامس۔ حدیثِ بابِ ھذا معلول ہے۔ اس میں ضُعف ہے بوجوہِ متعدّدہ۔

وجہ اوّل۔ اس کی سند میں سعید بن سلمہ اور مغیرۃ بن ابی بردہ دونوں مجہول ہیں۔

وجہ دوم۔ سعید بن سلمہ کے نام میں اختلاف ہے۔ بعض محدّثین کے نزدیک اس کا نام سعید ابن سلمہ نہیں ہے۔

وجہ سوم۔ یہ حدیث عند البعض مُرسل ہے۔ کیونکہ یحیٰی بن سعید اسے مُرسل نقل کرتے ہیں۔

وجہ چہارم۔ اس میں اضطراب ہے کذا ذکر ابن الملقن فی البدر المنیر۔ ولذا قال الامام الشافعیؒ فی اسناد ھذا الحدیث مَن لا اعرفہ۔ قال البیھقی ان الشافعی یرید سعید بن سلمۃ او المغیرۃ او کلیھما۔ کذا فی النیل وغیرہ۔

دلیل ثالث۔ سریّہ ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ میں قصہ دابۃ بحر مسمّٰی بہ عَنبر سے مخالفین اپنے مسلک کے لیے استدلال کرتے ہیں۔

حنفیہ کی دلیلِ سادس میں یہ حدیث ذکر ہو چکی ہے۔ بخاری و مسلم کی روایت ہے عن جابرؓ وفیہ فألقیٰ لنا البحرُ دابۃً یقال لھا العنبر فاکلنا منہ نصف شھر۔ بعض روایات میں لفظِ میتۃ کا ذکر ہے۔ مسند احمد کی ایک روایت ہے عن جابر بن عبد اللہؓ قال بعثنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلثمائۃ راکبٍ امیرُنا ابو عبیدۃؓ فاقمنا علی الساحل حتی اکلنا الخبط ثم ان البحر القیٰ دابۃً یقال لھا العنبر فاکلنا منہ نصف شھر الحدیث۔

علامہ سفارینی شرح ثلاثیات احمد، ج ا ص ۱۴۰ پر لکھتے ہیں کہ یہ واقعہ شھر رجب ۸ھ کا ہے۔

ایضاح استدلال یہ ہے کہ حدیثِ ھذا سے معلوم ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میتۃ دابۃ البحر مسماۃ بالعنبر تقریباً نصف شہر تک کھاتے رہے۔ لھذا ثابت ہوا۔ کہ ہر دابّہ و میتۃ بحر حلال ہے۔ اگر ہر دابّۃ بحر حلال نہ ہوتا تو صحابہؓ عنبر نہ کھاتے۔

احناف ان کی دلیلِ ھذا اور اس حدیث سے ان کے استدلال کے کئی جوابات دیتے ہیں۔

جواب اوّل۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم حالتِ اضطراب میں تھے۔ جیسا کہ بعض روایات میں ہے قال ابو عبیدۃؓ لا بل نحن رُسُلُ رسولِ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و فی سبیل اللہ و قد

اضطررتم فکلوا اور مضطر کے لیے میتہ کھانا جائز ہے لقولہ تعالیٰ فمن اضطر غیر باغٍ ولا عادٍ فلا اثم علیہ بلکہ حق یہ ہے۔ کہ یہ حدیث ہماری یعنی حنفیہ کی دلیل ہے۔ کیونکہ اگر سمک کے علاوہ دیگر دوابِ بحر بھی حلال ہوتے۔ تو ابو عبیدہؓ اوّلاً میتۃ کہہ کر اس سے صحابہؓ کو نہ روکتے۔ اور ثانیاً اضطرار کو حجّت بنا کر اکل کی اجازت نہ دیتے۔ وقد تقدم البحث علیہ فراجعہ۔

سوال۔ بعض مالکیہ وغیرہ نے یہ اعتراض کیا ہے۔ کہ اگر علّتِ اکل اضطرار ہو تو صحابہؓ نے اکل پر مداومت کیوں کی؟ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم اٹھارہ دن تک کھاتی بعض الروایات یا ایک ماہ تک کھاتی بعض الروایات اُس دابہ کا گوشت کھاتے رہے۔

جواب۔ صحابہؓ بامر نبی علیہ السلام وہاں پر اٹھارہ دن یا ایک ماہ تک مقیم رہے۔ اس لیے وہ اُس مدت تک کھانے میں مضطر تھے۔ فلا اشکال۔

جواب ثانی۔ عنبر مچھلی کی ہی ایک قسم کا نام ہے۔ لہٰذا یہ دابہ ایک سمک تھا اور سمک کے حلال ہونے میں شک نہیں ہے۔ متعدد روایات میں صراحۃً اس پر لفظ "حوت" کا اطلاق ثابت ہے۔

مسند احمد میں جابر بن عبد اللہ کی روایت کے الفاظ یہ ہیں فالقی لنا البحر حوتاً میتاً فقال ابو عبیدۃ غزاۃ وجیاع فکلوا۔ مسند احمد میں جابرؓ کی ایک اور روایت کے الفاظ یہ ہیں غزونا جیش الخبط و امیرنا ابو عبیدۃ بن الجراحؓ فجعنا جوعاً شدیداً فالقی لنا البحر حوتاً لم نر مثلہ یقال لہ العنبر فاکلنا منہ نصف شہرٍ واخذ ابو عبیدۃ عظماً من عظامہ فکان الراکب یمر تحتہ۔ مسند احمد ج ۳

وفی الصحیحین عن جابرؓ فالقی الینا البحر دابۃً یقال لہا العنبر وفی روایۃٍ اخریٰ حوتاً لم نر مثلہ کہیئۃ الکثیب الضخم۔

ان روایات سے ثابت ہوا۔ کہ یہ دابہ از قسم سمک تھا۔ اور ثابت ہوا کہ عنبر ایک نوع سمک ہی کا نام ہے۔ کُتُبِ لغت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ کتاب نہایہ میں ہے عنبر کے بیان میں۔ ھی سمکۃ بحریۃ یتخذ من جلدھا الترّاس ویقال للترس عنبر۔ کذا فی شرح ثلاثیات احمدؒ للسفارینیؒ۔

سوال۔ اگر عنبر مچھلی ہو تو ابو عبیدہؓ نے اوّلاً کیوں منع فرمایا؟ اور ثانیاً استدلال بالاضطرار کیوں فرمایا؟ مچھلی بالاجماع و باتفاقِ ائمہ حلال ہے۔ اس کی اباحت کے لیے اضطرار سے تمسک کی ضرورت نہیں ہے۔

جواب اولاً یہ ہے کہ شاید پہلی مرتبہ ابو عبیدہؓ نے اُسے نہ پہچانا ہو کیونکہ یہ بہت بڑی تھی۔ انہوں نے اِس سے قبل اتنی بڑی مچھلی نہیں دیکھی تھی۔ ان کا خیال تھا کہ یہ مچھلی نہیں بلکہ کوئی اور دابۃ بحر ہے۔ اس لیے استدلال بالاضطرار کیا بعد المنع۔ پھر جب پہچان لیا۔ کہ یہ مچھلی ہے تو صحابہؓ نے اٹھارہ دن تک یا ایک ماہ تک خوب پیٹ بھر کر کھایا اور کچھ گوشت سُکھا کر ساتھ لے گئے۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی وہ گوشت طلب فرما کر کھایا ارشاداً الھم انہ حُوتٌ وحلالٌ۔

جواب ثانیاً یہ ہے کہ اگرچہ انہوں نے پہچانا کہ یہ مچھلی ہے مگر اُن کو تذبذب ہوا۔ کہ یہ کہیں سمکِ طافی نہ ہو جو حرام تھی ابو عبیدہؓ کے نزدیک (کما ہو مسلک ابی حنیفۃؒ) یعنی پانی میں مر کر پھر پانی کی موجوں کی وجہ سے باہر آگئی ہو۔ اس لئے استدلال بالاضطرار کر کے اکل کا حکم فرمایا۔ پھر اُن کو علامات و قرائن سے پتہ چلا ہوگا کہ یہ سمکِ طافی نہیں ہے تو وہیں مقیم رہے اور کھاتے رہے۔

فائدہ۔ سمکِ طافی ابو حنیفہؒ کے نزدیک حرام ہے۔ وبہ قال النخعی وطاوس وابن عباس و علی وجابر وسعید بن المسیب والزہری رضی اللہ عنھم۔ طافی وہ مچھلی ہے جو پانی میں مر کر سطحِ آب پر آجائے۔ دیگر ائمہ کے نزدیک سمکِ طافی حلال ہے۔

دلیل ائمہ دیگر ائمہ کی دلیل قولِ ابو بکر صدیقؓ ہے الطافی حلالٌ۔ ذکرہ البخاری تعلیقاً و اخرج ابن ابی شیبۃ والطحاوی والدارقطنی من روایۃ عبد الملک بن ابی بشیر عن عکرمۃ عن ابن عباسؓ قال اشھد علی ابی بکرؓ انہ اکل السمک الطافی علی الماء۔

وفی الفاظہ اضطرابٌ فروی بلفظ اشھد علی ابی بکر انہ قال السمکۃ الطافیۃ حلال زاد الطحاوی لمن اراد اکلہ وللدارقطنی من وجہ آخر عن ابن عباسؓ عن ابی بکرؓ ان اللہ ذبح لکم مافی البحر فکلوہ کلہ فانہ ذکیٌّ۔

اس حدیث کے احناف متعدد جوابات دیتے ہیں۔

جوابِ اول۔ یہ روایت ابن عباسؓ کی ہے۔ اور خود ابن عباسؓ کا مذہب ہے۔ کہ طافی سمک حرام ہے۔ معلوم ہوا۔ کہ راوی یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہما کے نزدیک ابو بکرؓ کا مذکورہ صدر اثر قابلِ قبول نہیں ہے۔ والراوی ادری بما یروی۔

جوابِ ثانی۔ ممکن ہے کہ اِس اثرِ ابو بکرؓ میں طافی مصطلح مراد نہ ہو۔ بلکہ مراد وہ مچھلی ہو جسے موجیں کنارہ پر پھینک دیں اور پھر وہ مر جائے۔ اور اس قسم کی مردہ مچھلی عند الاحناف بھی حلال ہے۔

جواب ثالث - اِس حدیث کے الفاظ میں اضطراب واختلافِ کثیر ہے۔ بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں السمکۃ الطافیۃ حلال لمن اکلھا۔ اور بعض کے الفاظ یہ ہیں السمکۃ الطافیۃ علی الماء حلال۔ اور بعض کے الفاظ یہ ہیں السَّمَكُ ذَكِيٌّ اَكَلَهٗ۔ یہ اقوال صدیق اکبرؓ کے ہیں۔ اور بعض روایات میں حضرت صدیق اکبرؓ کا فعل مروی ہے نہ کہ قول۔

جواب رابع - اثرِ ابی بکرؓ متعارض ہے احادیثِ مرفوعہ کے ساتھ۔ اور احادیثِ مرفوعہ راجح ہیں غیر مرفوع سے۔ احادیث مرفوعہ جو احناف کے ادلّہ ہیں کا ذکر اگلے جواب میں آرہا ہے۔

جواب خامس - یہ اثر مُحلّل و مبیح طافی ہے اور ہماری حدیث مُحرّم ہے۔ اور عند التعارض محرّم کو ترجیح ہوتی ہے۔ مُحرّم حدیث یہ ہے جو احناف کی دلیل و حجّت ہے۔ اخرج ابو داؤد وابن ماجہ من طریق یحیٰی بن سلیم عن اسمٰعیل بن اُمیّۃ عن ابن الزبیر عن جابرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما القی البحر او جزر عنہ فکلوہ وما مات فیہ وطفا فلا تأکلوہ۔

اعتراضِ اوّل اس حدیث پر جو احناف کی دلیل ہے حرمتِ طافی کیلئے دو اعتراض خصم نے کیے ہیں۔ پہلا اعتراض وہ ہے جو بیہقی وغیرہ نے کیا ہے۔ کہ اس کے راوی یحیٰی بن سلیم ضعیف ہیں۔

جواب ابن سلیم ثقہ ہیں۔ شیخین نے ان سے روایت کی ہے۔ اور یہ ابنِ سلیم کے ثقہ و حجۃ ہونے کے لیے کافی ہے۔ قال ابن حجرؒ ابن سلیم صدوق۔

اعتراضِ دوم ابن الجوزیؒ اعتراض کرتے ہوتے لکھتے ہیں۔ کہ اس حدیث کا ایک راوی اسمٰعیل بن امیّہ ہے۔ اور وہ ضعیف ہے۔

جواب اوّل محدّثینِ کرام لکھتے ہیں۔ کہ یہ ابن الجوزیؒ کا وہم ہے۔ ابن الجوزیؒ کا خیال ہوا۔ کہ یہ اسمٰعیل ابو الصلت ہے۔ حالانکہ یہ درست نہیں ہے۔ بلکہ یہ اسماعیل بن امیّہ قریشی اُموی ہے جو کہ ضعیف نہیں ہے۔

جواب دوم وایضاً لہ متابعٌ عن ابی الذئب عن الزبیر عن جابر مرفوعاً قال ابن حجرؒ قد توبع ایضاً علی رفعہ اخرجہ الدار قطنی من روایۃ ابی احمد الزبیری عن الثوری مرفوعاً ثم قال خالفہ وکیعٌ وغیرہ فوقفوہ علی الثوری۔ ھٰذا واللہ اعلم وعلمہ اتم۔

باب التشدید فی البول حدثنا هناد وقتیبة وابو کریب قالوا نا وکیع عن الاعمش قال سمعت مجاهدا یحدث عن طاؤس عن ابن عباس ان النبی صلی الله علیه وسلم مر علی قبرین فقال انهما یعذبان وما یعذبان فی کبیر اما هذا فکان لا یستنزه من بوله واما هذا

باب التشدید فی البول

باب ہذا میں ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث مذکور ہے۔ یہ حدیث بخاری شریف میں بھی موجود ہے۔ اسی طرح صحیح ابن حبان وابن ماجہ وصحیح مسلم وابوداؤد وغیرہ کتب حدیث میں بھی یہ حدیث متعدد طرق اور متعدد صحابہؓ سے مروی ہے۔ اس میں متعدد مسائل ہیں۔

مسألہ اولیٰ حدیث ہذا اور اس کے نظائر کی تفصیل یہ ہے۔ روی البخاری عن ابن عباسؓ قال مر النبیؐ صلی الله علیه وسلم بحائط من حیطان المدینة او مکة فسمع صوت انسانین یعذبان فی قبورهما فقال النبی علیه السلام انهما یعذبان وما یعذبان فی کبیر ثم قال بلیٰ کان احدهما لا یستتر من بوله وکان الآخر یمشی بالنمیمة ثم دعا بجریدة فکسرها کسرتین فوضع علی کل قبر منهما کسرة فقیل له یا رسول الله لم فعلت هذا؟ قال لعله ان یخفف عنهما مالم تیبسا۔

وفی روایة الاعمشؒ فدعا بعسیب رطب بدل۔ قوله ثم دعا بجریدة۔ نسائی کی روایت میں ہے کہ جریدہ لانے والے بلالؓ تھے۔ ولفظه۔ کنا مع النبیؐ صلی الله علیه وسلم فی جنازة اذ سمع شیئاً زفر فقال لبلال ائتنی بجریدة خضراء۔ الحدیث۔ اور مسند احمد وطبرانی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ اس جریدہ کے لانے والے کا نام ابوبکرہؓ ہے۔ وفی حدیث ابی رافع فسمع شیئاً فی قبر وفیه فکسرها باثنین ترک نصفها عند رأسه ونصفها عند رجلیه۔ وفی روایة جعل علی کل قبر جریدة۔

وفی حدیث ابی هریرةؓ من صحیح ابن حبان مر علیه الصلاة والسلام فوقف علیه وقال ائتونی بجریدتین فجعل احداهما عند رأسه والاخریٰ عند رجلیه وقال لعله یخفف عنه بعض عذاب القبر۔ وعند ابی موسیٰ بلفظ۔ قبرین رجل لا یتطهر من البول وامرأة تمشی بالنمیمة۔ وفی حدیث ابی بکرةؓ من تاریخ البخاری بسند جید مر النبی صلی الله علیه وسلم

فکان یمشی بالنمیمۃ **وفی** الباب عن زید بن ثابت وابی بکرۃ وابی ھریرۃ وابی موسیٰ و
عبد الرحمٰن بن حسنۃ **قال** ابو عیسیٰ ھذا حدیث حسن صحیح وروی منصور ھذا

بقبرین وقال انّھما لیعذّبان وما یعذّبان فی کبیر امّا احدھما فیعذّب فی البول وامّا الاٰخر فیعذّب فی الغیبۃ۔ وفی حدیث یعلیٰ بن شبابۃ عند ابن ابی شیبۃ مرّ النبی علیہ السلام بقبر یعذّب صاحبہ فقال انّ ھٰذا القبر یعذّب صاحبہ فی غیر کبیر۔

وذکرہ البرقی فی تاریخہ قال قبرین احدھما یأکل لحوم الناس و یغتابھم وکان ھذا لا یتّقی بولہ۔ وفی حدیث انس مرّ النبی علیہ السلام بقبرین من بنی النجار یعذّبان فی النمیمۃ والبول فاخذ سعفۃ رطبۃ فشقّھا وجعل علیٰ ذا نصفًا وعلیٰ ذا نصفًا وقال لا یزال یخفّف عنھما العذاب ما دامتا رطبتین

مذکورہ صدر اخبار واحادیث میں متعدد وجوہ سے اختلاف ہے۔ اختلافِ الفاظِ متن کا خلاصہ یہ ہے۔

(۱) بعض میں قبرین کا ذکر ہے اور بعض میں قبر واحد کا ذکر ہے۔
(۲) بعض میں نمیمہ کی بجائے غیبت کا ذکر ہے۔
(۳) بعض میں مطلق قبرین کا ذکر ہے۔ اور بعض میں ہے کہ یہ انصار کی یعنی بنو النّجار کی قبریں تھیں۔
(۴) بعض میں تصریح ہے۔ کہ نمیمہ والی عورت تھی۔ اور بعض میں اس کی تصریح نہیں ہے۔
(۵) بعض میں ذکر بولہ ہے بالاضافۃ۔ اور بعض میں ذکر من البول ہے بغیر الاضافۃ۔
(۶) اسی طرح بعض میں جریدتین کا ذکر ہے۔ اور بعض میں جریدہ واحدہ کا ذکر ہے۔

اس اختلاف کے رفع و دفع کے دو طریقے ہیں۔

طریقہ اولیٰ ممکن ہے۔ کہ اس اختلاف کا سبب تصرّفِ رُواۃ ہو۔ مثلاً بعض راویوں نے اختصار کر کے ایک قبر کا ذکر کیا۔ اور بعض نے اجمال پر اکتفاء کیا۔ اور بعض نے تفصیل پیش کرتے ہوئے تصریح کی۔ کہ ایک قبر عورت کی تھی۔ اسی طرح نمیمہ پر بعض نے غیبت کا اطلاق کیا۔ کیونکہ دونوں کے مفہومین میں معمولی فرق ہے۔ اسی طرح بعض نے ایک جریدے کے دو حصوں پر الگ الگ جریدے کا اطلاق کیا۔

الحدیث عن مجاهد عن ابن عباس ولم یذکر فیہ عن طاؤس وروایۃ الاعمش اصح وسمعت ابابکر محمد بن ابان یقول سمعت وکیعا یقول الاعمش احفظ لاسناد ابراھیم من منصور
صرف الشہر ١٢

طریقہ ثانیہ ۔ اور ممکن ہے ۔ کہ اس کا سبب تعدّدِ واقعات ہو ۔ واللہ اعلم ۔

مسألہ ثانیہ اس حدیث سے معلوم ہوا ۔ کہ نمیمہ خطرناک گناہ ہے ۔ حدیث ھذا میں نمیمہ کا ذکر ہے اور ابن ماجہ وغیرہ بعض کتابوں کی روایت میں ہے واما الآخر فیعذّب فی الغیبۃ ۔ عبارت ۔فی کبیر ۔ وفی الغیبۃ ۔ میں لفظ ۔فی ۔ تعلیل کے لیے ہے ۔ ای لاجل کبیرٍ ولاجل الغیبۃ ۔ نُحاۃ نے تصریح کی ہے ۔ کہ ۔ فی ۔ تعلیل کے لیے مستعمل ہوتا رہتا ہے ۔

بیانِ تطبیق ان دو روایات میں جمع و تطبیق یہ ہے ۔ کہ نمیمہ سے معنی عام مراد ہے جو غیبت کو بھی شامل ہے اور غیبت سے بھی معنی عام مراد ہے جس میں نمیمہ بھی داخل ہے ۔ نمیمہ و غیبت میں یہ فرق ہے النمیمۃ نقل کلام الناس بقصد الاضرار سواءٌ کان علی ظہر الغیب اَم لا ۔ والغیبۃُ نقلُ کلام الغیر علیٰ ظہرہٖ سواءٌ کان للاضرار اَم لا ۔ چنانچہ دونوں میں نقل کلام غیر ہوتا ہے ۔ لیکن نمیمہ ممتاز ہے بقصدِ اضرار ۔ اور غیبت ممتاز ہے باشتراط کون ذلک الغیر غائبًا ۔

مسألہ ثالثہ اس سلسلے میں دو قسم کی حدیثیں مروی ہیں ۔ دونوں میں عذابِ قبرین کا ذکر ہے ۔ اور دونوں حدیثوں میں قبرین پر جریدتین و غُصنین یعنی تر ٹہنی رکھنے کا ذکر ہے ۔

اول حدیث ابنِ عباسؓ ہے یہ ترمذی و صحیحین وغیرہ کتابوں میں مذکور ہے ۔ جس کی متعدد روایتیں اور الفاظ مختلفہ کا ذکر مسألہ اولیٰ میں ہم ذکر کر چکے ہیں ۔

دوم حدیثِ جابرؓ ہے جو صحیح مسلم میں موجود ہے ۔ اور یہ طویل حدیث ہے ۔ حدیثِ جابر رضی اللہ عنہ میں طویل قصہ سفر کا ذکر ہے ۔ وفیہ ۔ ذھب رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقضی حاجتہ فاتّبعتُہ بِاداوۃٍ من ماءٍ فنظر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولم یَرَ شیئًا یستتر بہ و اذا شجرتان بِشاطِئِ الوادی فانطلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی اِحداھما فاَخذ بغُصن من اُغصانہا فقال اِنقادِی علیّ باذن اللہ ۔ فانقادت معہ کالبعیر المخشوشِ الذی یُصانع قائدہ حتی اتی الشجرۃ الاُخریٰ فاَخذ بغُصنٍ من اَغصانہا فقال اِنقادِی علیّ باذن اللہ فانقادت معہ کذلک ۔

حتی اِذا کان بالمنصف ممّا بینہما لأمر بینہما یعنی جمعہما فقال التئما علیّ باذن اللہ فالتأمتا
قال جابر رضی اللہ عنہ فخرجت احضر مخافۃ اَن یُحِسّ رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
بِقُربی فیبتعد فجلست أُحدّث نفسی فحانت مِنّی لفتۃٌ فاذا انا برسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم مُقبلاً واذا الشجرتان قد افترقتا فقامت کلُّ واحدۃٍ منہما علی ساق ۔
فرأیتُ رسولَ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وَقَفَ وقفۃً فقال برأسہ ھکذا ۔ واشار ابو اسمٰعیل
برأسِہ یمیناً وشمالاً ثم أقبل فلمّا انتھی اِلیّ قال یاجابرُ ھل رأیتَ بمقامی ؟ قلتُ نعم یا
رسولَ اللہ ۔ قال فانطلق الی الشجرتین فاقطع من کلّ واحدۃٍ منہما غصناً فاقبِل
بھما حتی اذا قمتَ مقامی فأرسِل غُصناً عن یمینک وغُصناً عن یسارک ۔
قال جابرؓ فقمتُ فاخذتُ حجراً فکسرتُہ وحسرتُہ فانذلق لی فاتیتُ الشجرتین
فقطعتُ من کل واحدۃٍ منہما غُصناً ثم اقبلتُ اجرّھما حتی قمتُ مقامَ رسولِ اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم اَرسلتُ غُصناً عن یمینی وغُصناً عن یساری ثم لحقتُہ فقلتُ
قد فعلتُ یا رسولَ اللہ ۔ فعمّ ذاک ؟ قال انّی مررتُ بقبرین یعذّبان فاحببتُ بشفاعتی
اَن یرفع ذاک عنہما مادام الغصنان رطبین ۔ الحدیث
علماء کا اختلاف ہے ۔ کہ حدیثِ جابرؓ اور حدیثِ ابن عباسؓ دونوں میں ایک قصے کا بیان ہے
یا یہ دو جدا جدا قصے ہیں ۔ دونوں طرف محدّثین نے ذہاب کیا ہے ۔
امام نوویؒ و قرطبیؒ کہتے ہیں ۔ کہ یہ قصہ واحدہ کا بیان ہے ۔ حدیثِ ابن عباسؓ میں جو قصہ
مرور علی القبرین و ذکر عذابہما بالبول والنمیمۃ کا بیان ہے حدیثِ جابرؓ میں بھی اسی قصہ کا بیان ہے ۔
صرف الفاظ کا اختلاف ہے ۔
لیکن حق یہ ہے ۔ کہ یہ دو جدا جدا قصے ہیں ۔ بلکہ بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ان جیسا
ایک تیسرا قصہ بھی درپیش ہوا تھا ۔ حافظ عینیؒ و ابنِ حجرؒ نے تعدّدِ قصہ کو ترجیح دی ہے ۔ دونوں
حدیثوں کا سیاق و سباق تعدّد پر دال ہے ۔ لہٰذا قولِ راجح یہ ہے ۔ کہ حدیثِ ابن عباسؓ و حدیثِ
جابرؓ جدا جدا واقعہ اور الگ الگ مورد سے متعلق ہیں ۔
دونوں میں متعدد وجوہ سے فرق ہے ۔ ان فروق کا بیان یہ ہے ۔

فرقِ اوّل

حدیثِ اول یعنی حدیثِ ابن عباسؓ کا قصہ مدینہ منوّرہ سے متعلق ہے ۔ اور
حدیثِ ثانی یعنی حدیثِ جابرؓ سفر کا واقعہ ہے ۔

فرقِ ثانی حدیثِ اوّل یعنی حدیثِ ابنِ عباس رضی اللہ عنہما کے قصے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صحابہؓ کی ایک جماعت تھی۔ اور حدیثِ ثانی یعنی حدیثِ جابر رضی اللہ عنہ کے واقعہ میں صرف جابر رضی اللہ عنہ موجود تھے۔

فرقِ ثالث حدیثِ ثانی میں ذھاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم لحاجتہ کا ذکر ہے وفیہ فاتبعتہ باداوۃٍ من ماءٍ۔ اور حدیثِ اوّل میں اس کا ذکر نہیں ہے۔

فرقِ رابع حدیثِ اوّل میں غرسِ جریدہ بعد الشق کی تصریح ہے فروی انہ علیہ الصلوٰۃ والسلام غرس الجریدۃ بعد ان شقّھا نصفین۔ کما فی بعض الروایات۔ اور حدیثِ جابرؓ میں شقِ جریدہ کا ذکر نہیں ہے۔ ففیہ انہ علیہ السلام امر جابرًا فقطع غصنین من شجرتین کان النبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم استتر بھما عند قضاء حاجتہ۔

فرقِ خامس حدیثِ اوّل سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اپنے ہاتھ سے دونوں قبروں پر جریدہ ڈالا۔ اور اپنے ہاتھ سے شقِ جریدہ کرکے نصف ایک قبر پر ڈالا۔ اور نصف دوسری قبر پر ڈالا۔ وفیہ فدعا بجریدۃٍ رطبۃٍ فشقّھا ثم وضع واحدۃً علیٰ احد القبرین والاُخریٰ علی الآخر۔ اور حدیثِ ثانی میں جابرؓ کو امر فرمایا۔ اور جابرؓ ہی نے ایک ایک ٹہنی ہر ایک قبر پر ڈال دی۔

فرقِ سادس حدیثِ ثانی میں شجرتین کا ذکر ہے۔ اور ہر ایک شجرہ سے ایک ایک ٹہنی کاٹی گئی بخلاف حدیثِ اوّل کہ اس میں شجرتین کا ذکر نہیں ہے۔ بلکہ ایک ہی شجرہ کی شاخ کاٹ کر اس کے دو حصے کر دیے گئے۔

فرقِ سابع حدیثِ اوّل میں حائط یعنی کھجوروں کے باغ کا ذکر ہے۔ دارقطنی میں ہے ان الحائط کانت لامّ مبشر الانصاریّۃ۔ اور حدیثِ ثانی میں صحرا اور جنگل کا قصہ ہے اس میں حائط کا ذکر نہیں ہے۔

فرقِ ثامن حدیثِ اوّل سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ شجرہ کھجور کا درخت تھا۔ وفیہ فدعا بجریدۃٍ رطبۃٍ وفی روایۃٍ بعسیبٍ رطبٍ فان الجریدۃ ھی الغصن من النخل و کذا العسیب۔ بخلاف حدیثِ ثانی کہ اس میں مطلق غصنین و شجرتین کا ذکر ہے۔ اور ظاہر یہ ہے۔ کہ وہ کھجور کے درخت کے علاوہ کوئی اور درخت تھے کیونکہ صحراء میں عموماً کھجور کے درخت کے علاوہ دیگر اشجار ہوتے ہیں۔

فرقِ تاسع حدیثِ جابر جو صحیح مسلم میں ہے وہ نہایت طویل و اطول حدیث ہے بخلاف حدیثِ اوّل۔

فرق عاشر حدیثِ جابرؓ شجرتین سے متعلق معجزے پر مشتمل ہے کیونکہ وہ دونوں درخت اونٹ کی طرح حضور علیہ السلام کے تابع ہوکر ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہو گئے۔ اور پھر حضور علیہ السلام کے حکم سے دونوں اپنی اپنی جگہ پر واپس چلے گئے۔ اور حدیثِ اول میں اس معجزے کا ذکر نہیں ہے۔

فرق حادی عشر حدیثِ اوّل میں قبرین جدیدین کا واقعہ ہے۔ کما ثبت فی بعض الروایات اور حدیث جابرؓ میں ایسا کوئی اشارہ نہیں ہے کہ یہ نئی قبریں تھیں۔

فرق ثانی عشر حدیثِ اوّل میں تصریح ہے۔ کہ یہ دونوں قبریں واضح تھیں بخلاف حدیثِ جابرؓ کہ اس کے فحوای سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ ان دو قبروں کی کوئی واضح علامت موجود نہ تھی۔ نبی علیہ السلام کو وحی کے ذریعہ ان کے وجود کا پتہ چلا کما یفھم من ظاھر قولہ علیہ السلام۔ حتی اذا قمتَ مقامی فارسِل غُصنًا الخ۔ وقول جابرؓ حتی قمتُ مقامَ رسولِ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارسلتُ غُصنًا الخ۔ فالاحالۃ علی مقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرینۃٌ علی عدم ظھورِ القبرین والاقال۔ حتی اذا قمتَ بین القبرین الخ وقال۔ حتی قمتُ بین القبرین ارسلتُ غصنًا الخ۔

فرق ثالث عشر حدیث جابرؓ میں تصریح ہے۔ کہ جابرؓ کے پاس درخت سے ٹہنی کاٹنے کا آلہ نہ تھا۔ اس واسطے پتھر تیز کرکے اس سے غُصنَین کاٹیں۔ اور حدیثِ اوّل میں پتھر سے کاٹنے کا اور آلۂ قطع کے عدم وجود کا کوئی اشارہ نہیں ہے۔ بلکہ ظاہر کلام سے مفہوم ہوتا ہے۔ کہ آلۂ قطع موجود تھا۔

فرق رابع عشر قصۂ جابرؓ میں سببِ عذاب یعنی نمیمہ و بول کا ذکر نہیں ہے۔ بخلاف حدیث ابن عباسؓ کہ اس میں سببِ عذاب نمیمہ و بول کا ذکر ہے۔

فرق خامس عشر حدیث جابرؓ میں شفاعت کی تصریح ہے۔ بخلاف حدیثِ اوّل کہ اس کی عام روایات میں شفاعت کا ذکر نہیں ہے۔ اسی وجہ سے بعض علماء محققین نے حدیثِ اوّل یعنی حدیثِ ابن عباسؓ سے استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے۔ کہ تخفیفِ عذاب کا سبب جریدتین کی تسبیح ہی ہے۔ لہذا قبروں پر یا ان کے آس پاس اشجار کا وجود نافع ہے۔ اور انہیں کاٹنا نہیں چاہیے۔ کیونکہ اشجار کی تسبیح سے صاحبِ قبر کو نفع پہنچتا ہے۔ ولذا اَوصٰی بریدۃ بن الحصیب رضی اللہ عنہ اَن یوضَع علی قبرہ جریدتان تأسّیًا بوضع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

جریدتین علی قبرین فی قصۃ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما کما ذکرہ الامام البخاری فی صحیحہ۔

فرق سادس عشر حدیث ثانی میں کلمۂ ترجی یعنی لعلّ کا ذکر نہیں۔ اور حدیثِ اوّل میں "لعلّ" موجود ہے۔

فرق سابع عشر حدیثِ اول کی بعض روایات میں تصریح ہے۔ کہ ایک قبر عورت کی تھی جو معصیتِ نمیمہ کی مرتکب تھی۔ وفیہ۔ وامرأۃ تمشی بالنمیمۃ۔ اور حدیثِ ثانی میں اس کی تصریح نہیں ہے۔

فرق ثامن عشر حدیثِ اوّل کی بعض روایات میں تصریح ہے۔ کہ یہ دو قبریں بنو النجار میں سے دو شخصوں کی تھیں۔ وفیہ۔ مرّ النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم علی قبرین من بنی النجار ھلکا فی الجاھلیۃ۔ وفی بعض الروایات۔ مرّ بقبرین من قبور الانصار جدیدین۔ اور حدیثِ ثانی میں ایسا کوئی اشارہ موجود نہیں ہے۔

فرق تاسع عشر حدیثِ اوّل کی بعض روایات میں ہے۔ وفیہ۔ فقال من دفنتم الیوم ھھنا۔ رواہ احمد۔ اور حدیثِ ثانی میں دفن الیوم کا ذکر نہیں ہے۔

فرق متمم عشرین حدیثِ جابرؓ میں نبی علیہ السلام کے اشارہ بالرأس یمیناً وشمالاً کا ذکر ہے۔ وفیہ۔ فقال برأسہ ھکذا یمیناً وشمالاً۔ اور حدیثِ اوّل کی کسی روایت میں اس قسم کے اشارے کا ذکر موجود نہیں ہے۔

مسألہ رابعہ علماء کا اختلاف ہے اِس بات میں کہ حدیثِ ابنِ عباسؓ میں مذکور دو قبریں کفار کی تھیں یا مسلمانوں کی۔ دو قول ہیں۔

قول اوّل شیخ ابوموسیٰ مدینیؒ نے کتاب ترغیب وترہیب میں لکھا ہے۔ کہ یہ کفّار کی قبریں تھیں۔ اور اس کی دو دلیلیں ہیں۔

دلیل اوّل مسند احمد وغیرہ میں ہے ھلکا فی الجاھلیۃ۔ معلوم ہوا۔ کہ یہ کفّارہ کی قبریں تھیں۔ اور اسلام سے قبل زمانہ جاہلیت میں وہ مرے تھے۔ پس نبی علیہ السلام نے بطورِ شفقت اُن پر جریدتین رکھیں اور ان کی تخفیفِ عذاب کے لیے دعا کی۔ لیکن اس روایت میں ابنِ لہیعہ ہیں جو کہ ضعیف ہیں۔ قال العینی واحتج ابوموسیٰ بما رواہ من حدیث جابر بسندٍ

فیہ ابن لھیعۃ قال مرّ نبیُّ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی قبرین من بنی النجّار ھلکا فی الجاھلیۃ فسمعھا یعذّبان فی البول والنمیمۃ قال ھذا حدیث حسنٌ وبما روی الطبرانی فی الاوسط مرّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی قبور نساء من بنی النجار ھلکن فی الجاھلیۃ فسمعھن یُعذّبن فی النمیمۃ۔

دلیل ثانی اگر یہ مسلمان ہوتے۔ تو عذاب علی الدوام مرتفع ہوجاتا۔ حالانکہ اس حدیث میں ارتفاع عذاب الی زمان مخصوص ومحدود کا ذکر ہے۔ لقولہ علیہ السلام لعلّہ اَن یخفّف عنھما مالم ییبسا۔

جواب۔ جو علماء کہتے ہیں۔ کہ یہ مسلمانوں کی قبریں تھیں۔ وہ دلیلِ اوّل کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ اور دلیلِ ثانی کا جواب مولانا حسین علی صاحبؒ واں بھچراں والے وغیرہ نے یہ دیا ہے۔ کہ تخفیف سے مطلق رفع مراد ہے۔ ای رفع العذاب بدعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور مطلقِ رفعِ عذاب خواصِ مؤمنین میں سے ہے۔

قول ثانی جمہور محدّثین کرام کے نزدیک یہ مسلمانوں کی قبریں تھیں۔ متعدد قرائن سے اس قولِ ثانی کی تائید ہوتی ہے۔

قرینۂ اُولی اگر یہ کافر ہوتے۔ تو نبی علیہ السلام ان کے لیے تخفیفِ عذاب کی دعا نہ کرتے اور نہ تخفیف کی ترجّی کرتے۔ کفار کے لیے موت کے بعد دعائے مغفرت وشفاعتِ تخفیفِ عذاب کا احتمال بعید از عقل ہے۔

قرینۂ ثانیہ روایتِ ابن ماجہ ہے۔ عن ابن عباسؓ انّہ علیہ السلام مرّ بقبرین جدیدین۔ اور مدینہ منورہ میں جدید قبریں مسلمانوں کی ہوسکتی ہیں۔

قرینۂ ثالثہ مسند احمد میں ہے عن ابی امامۃؓ انہ علیہ السلام مرّ بالبقیع فقال من دفنتم الیومَ ھھُنا۔ اور بقیع مسلمانوں کا مقبرہ ہے۔

قرینۂ رابعہ بعض روایات میں ہے مرّ بقبرین من قبور الانصار جدیدین۔ معلوم ہوا کہ یہ مسلمانوں کی قبریں تھیں۔

قرینۂ خامسہ مسند احمد وطبرانی میں ہے باسنادِ صحیح یُعذّبان وما یُعذّبان فی کبیرٍ وبلیٰ وما یعذبان الّا فی الغیبۃ والبول۔ یہ حصر اُن کے کافر ہونے کے لیے نافی ہے۔ معلوم ہوا۔ کہ وہ مسلمان تھے۔ اور صرف غیبت وبول ان کے عذاب کے

اسباب تھے۔ اگر وہ کافر ہوتے تو غیبت ونمیمہ کے ساتھ کفر بھی اُن کی تعذیب کا سبب ہوتا۔

فائدہ قرطبیؒ نے اپنے تذکرہ میں بعض علماء سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے۔ کہ ان دو قبروں میں سے ایک قبر سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ سید الاوس کی تھی۔ جو انصار میں سے قبیلہ اوس کے سردار تھے۔

ابن حجرؒ اس کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ کہ یہ قول باطل ہے۔ کیونکہ سعدؓ جلیل القدر صحابی ہیں۔ حدیث میں ہے ان عرش الرحمٰن اھتز لموتہ۔ نیز حدیث میں ہے۔ کہ سعدؓ کے جنازہ میں شرکت کے سبب ہزارہا فرشتے نازل ہوئے تھے۔ نیز سعدؓ بن معاذ کے دفن کے وقت نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام موجود تھے۔ کما ثبت فی الحدیث الصحیح۔ بخلاف قصہ مقبورین۔ کہ اُن کو دفناتے وقت نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام تشریف فرما نہ تھے۔ کما یعلم من ظاہر الفاظ الحدیث۔ مَن دفنتم الیوم ھٰھنا۔

مسئلہ خامسہ حدیث ھذا میں ایک اشکال ہے۔ وہ یہ کہ اس کی بعض روایات میں الفاظ یوں ہیں وما یُعذّبان فی کبیرٍ بلیٰ وانہ لکبیرٌ۔ کما فی صحیح البخاری وغیرہ اور یہ تضاد ہے۔ کیونکہ اس میں کبیر کی نفی بھی ہے اور اثبات بھی ہے۔ بخاری کی ایک روایت ہے۔ وما یعذّبان فی کبیر وانہ لکبیر۔

اس تضاد و اشکال کا جواب من وجوہ ہے۔

وجہ اوّل وانہ کبیر میں ضمیر عذاب کو راجع ہے۔ تو مطلب یہ ہوا۔ کہ یہ گناہ اگرچہ کبیرہ نہیں ہے۔ لیکن عذاب کبیر ہے۔ اس کی تائید ہوتی ہے صحیح ابن حبّان کی روایت ابوہریرہؓ سے۔ وفیہ۔ یعذّبان عذاباً شدیداً فی ذنبٍ ھیّنٍ۔

پس منفی کبیر کا مصداق اور مثبت کبیر کا مصداق ایک نہیں ہے کہ تضاد واقع ہو جائے۔ بلکہ دونوں کا مصداق الگ الگ ہے۔

وجہ ثانی دونوں مقام پر کبیر سے گناہ مراد ہے۔ لیکن اوّلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وما یُعذّبان فی کبیر یعنی یہ بڑا گناہ نہیں ہے۔ پھر فوراً اس کے خلاف وحی آئی۔ کہ یہ گناہِ کبیرہ ہے تو فرمایا وانہ لکبیرٌ۔ قالہ القرطبیؒ۔

وجہ ثالث نفی کبیر کا مطلب یہ ہے۔ کہ یہ گناہ اعتقادِ مخاطبین میں یا اعتقادِ مقبورین میں کبیر نہیں ہے۔ لکنہ عند اللہ کبیر۔ کقولہ تعالیٰ وتحسبونہ ھیّناً وھو

عند اللہ عظیم۔ قالہ القاضی عیاض۔

وجہ رابع حدیث کا مطلب یہ ہے۔ کہ یہ گناہ کبیر ہے۔ لیکن اس سے اجتناب و احتراز کبیر و مشکل نہیں ہے۔ بلکہ آسان ہے۔ ای لیس بکبیر فی مشقۃ الاحتراز ای لا یشق الاحتراز منہ الا تری انہ لا مشقۃ فی الاستتار عند البول وفی ترک النمیمۃ۔ بہر حال ان سے بچنا آسان ہے۔ یہ وجہ بہتر ہے۔ کیونکہ نمیمہ باتفاق ائمہ دین کبائر میں سے ہے۔ اختارہ البغویؒ۔ وجہ ثانی وثالث ورابع میں انہ کی ضمیر گناہ کو راجع ہے۔

وجہ خامس کسی گناہ کا کبیرہ ہونا امر اضافی ہے۔ کیونکہ ہر گناہ باعتبار مافوق صغیرہ ہے اور باعتبار ماتحت کبیرہ ہے۔ بنابریں حدیث ہذا کا مطلب یہ ہوگا۔ کہ یہ گناہ مثل کفر وشرک کبیرہ نہیں ہے۔ البتہ فی نفسہ یہ کبیرہ ہے۔

وجہ سادس المقصود من هذا الحديث انه ليس بكبير في نفسه لكنه صار كبيرًا بالمواظبة كما روى في بعض الآثار لا صغيرة مع إصرار ولا كبيرة مع استغفار۔ جمہور کے نزدیک صغیرہ گناہ بھی استمرار و دوام سے کبیرہ بن جاتا ہے۔ ویؤیدہ قولہ۔ کان لا یستتر وقولہ فکان یمشی۔ کیونکہ لفظ کان جب مضارع پر داخل ہو تو مفید استمرار ہوتا ہے۔

مسألہ سادسہ اس حدیث سے معلوم ہوا۔ کہ نمیمہ و بول کا عذاب قبر میں زیادہ دخل ہے۔ متعدد احادیث میں تصریح ہے کہ عدم تنزہ من البول سبب عذاب قبر ہے۔ فعن ابن عباس رضی اللہ عنهما قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عامۃ عذاب القبر فی البول فاستنزهوا من البول۔ رواہ البزار والطبرانی فی الکبیر۔ وعن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ مرفوعًا تنزهوا من البول فان عامۃ عذاب القبر من البول۔ رواہ الدارقطنی۔ وعن ابی هریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ مرفوعًا اکثر عذاب القبر من البول رواہ احمد وابن ماجہ۔

وعن عبد الرحمن بن حسنۃ مرفوعًا وفیہ۔ فقال ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم ویحک ما علمت ما اصاب صاحب بنی اسرائیل؟ کانوا اذا اصابهم البول قرضوہ بالمقاریض فنهاهم فعذب فی قبرہ۔ رواہ ابن ماجہ وابن حبان فی صحیحہ۔ وعن ابی امامۃ مرفوعًا اتقوا البول فانہ اول ما یحاسب بہ العبد فی القبر۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر۔

سوال ۔ اب یہاں سوال ہوتا ہے۔ کہ ان دو گناہوں کا عذابِ قبر میں دخل شدید ہونے کی وجہ کیا ہے؟

جواب ۔ علماء کرام کے اس سلسلے میں متعدد اقوال ہیں۔

قول اوّل توقف ہے اور تفویض الی اللہ ہے۔ فنعتقد ان البول والنمیمۃ لهما مدخل کثیر فی عذاب القبر ولا یعلم وجہ ذلک الا اللہ ورسولہ۔

قول ثانی امام نوویؒ وغیرہ علماء لکھتے ہیں۔ کہ عدم استنزاہ من البول سے نماز باطل ہوجاتی ہے۔ اس لیے ترکِ استنزاہ ذنب کبیرہ ہے۔ جو مُخل بالطہارۃ ہے۔ اور طہارت مقدمۂ صلوٰۃ ہے۔ اور صلاۃ اوّلِ الفرائض ہے بعد الایمان۔ تو اس گناہ سے بطلانِ اوّلِ فرائض لازم آتا ہے۔

اور نمیمہ مُخل بالمعاشرہ ہے۔ نمیمہ کی وجہ سے نظامِ معاشرہ درہم برہم ہوکر اس سے فسادِ عظیم برپا ہوتا ہے۔ اور معاشرہ کی اصلاح اوّلِ امورِ تمدنیہ ہے اور قبر آخرت کی پہلی منزل ہے۔ فالالیق باوّل منازل العقبیٰ ان یعذب فیہ من اخل باوّل العبادات واوّل الامور المدنیۃ۔

قول ثالث یہ معاملہ اُن ملائکۃ اللہ کے سپرد ہے جو قبروں پر مسلّط ہیں۔ ملائکہ نے ان دو ذنبین کو عذابِ قبر کے لیے اوّلاً اس لیے منتخب کیا۔ کہ یہ دونوں معاصی فطرتِ مَلَکی کے خلاف ہیں۔

قول رابع معراج الدرایہ شرح ھدایہ میں ہے۔ وجہُ مناسبۃِ عذابِ القبر مع ترکِ استنزاہ البول ھو اَنّ القبرَ اوّلُ منزلٍ من منازل الآخرۃ۔ والاستنزاہ اوّلُ منزلٍ من منازل الطہارۃ والصلاۃُ اوّلُ مایُحاسَب بہ المرءُ یوم القیامۃ فکانت الطھارۃ اوّلَ مایعذّب بترکھا فی اوّل منزل من منازل الآخرۃ وقد ورد مرفوعًا اتقوا البول فانہ اوّلُ مایُحاسَب بہ العبدُ فی القبر۔ رواہ الطبرانی باسنادٍ حسن۔

قول خامس شیخ انور رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔ کہ میری رائے میں عذابِ قبر میں صرف بول مؤثر نہیں ہے بلکہ مطلق نجاست عذابِ قبر میں مؤثر ہے۔ پس ہر قسم کی نجاست سے عدمِ استنزاہ سببِ عذابِ قبر ہے۔ چونکہ عرب بول کے بارے میں لاپروائی کرتے تھے اور ابتلاء بالبول عام و زیادہ تھا۔ اس لیے احادیث میں بالخصوص بول کا ذکر ہوا۔

یہ قولِ خامس بظاہر سابقہ اقوال میں داخل ہے۔ یہ الگ قول معلوم نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم۔

مسائلہ سابعہ اِس حدیث میں کئی فائدے ہیں۔
اوّل[1] یہ کہ بول مطلقاً نجس ہے لہٰذا اس سے بچنا ضروری ہے۔
دوم[2] یہ کہ اس سے عذابِ قبر ہوتا ہے اس لیے رشاشِ بول سے احتراز کرنا چاہیے۔
سوم[3] یہ کہ اس حدیث سے عذابِ قبر ثابت ہوا۔ لہٰذا اس سے معتزلہ وغیرہ کی تردید ہوئی جو عذابِ قبر کے منکر ہیں۔
چہارم[4] یہ کہ نمیمہ وغیبت نہایت خطرناک گناہ ہیں اور موجبِ عذابِ قبر ہیں۔
پنجم[5] یہ کہ اس سے حقیقتِ قبر کا پتہ چلا۔ اور ثابت ہوا۔ کہ قبر زمین کے اُس خطّے کا نام ہے جو مدفنِ میّت ہے۔ کیونکہ نبی علیہ السلام مدفنین پر گزر رہے تھے۔ اور مدفنین ہی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا۔ کہ ان میں مدفونین کو عذاب ہو رہا ہے۔ اور مدفنین ہی پر نبی علیہ السلام نے جریدتین رکھیں۔
لہٰذا اس میں ردّ ہے ان لوگوں کا جو کہتے ہیں۔ کہ عذاب ونعیم کا تعلّق مدفنِ ارض سے نہیں ہے بلکہ مدفنِ ارض سے قطعِ نظر اور مدفنِ ارض کے بغیر مطلق عالمِ برزخ سے عذاب کا تعلق ہے۔ اِن لوگوں کا یہ قول درست نہیں ہے۔ حق یہ ہے۔ کہ عذابِ قبر مطلق عالم برزخ سے متعلق نہیں ہے۔ بلکہ عالمِ برزخ میں ایک خاص مقام جو مدفن ہے وہی قبر ہے۔ اور اسی سے عذاب ونعیم کا تعلق ہے۔
ششم[6] یہ کہ دعاء وشفاعت سے عذابِ قبر میں تخفیف ہوتی ہے۔
ہفتم[7] یہ کہ اشجار کا قبروں پر یا قبروں کے پاس ہونا بہتر ہے اور مفید ہے۔ کیونکہ درخت تسبیح وذکر کرتے ہیں جس سے صاحبِ قبر کو فائدہ پہنچتا ہے۔
ھشتم[8]۔ یہ کہ بولِ قلیل بھی نجس ہے۔ اور یہی مذہب ہے عام فقہاء کا۔ اور احناف کے نزدیک قدرِ درہم کے معاف ہونے کی وجہ دفعِ مشقت ہے اور قیاس علی المخرج ہے تیسیرًا علی المسلمین من الشارع علیہ الصلوٰۃ والسلام۔ پس احناف کے نزدیک بول نجس ہے اگرچہ قدرِ درہم ہو یا اس سے قلیل ہو بہرحال حنفیہ عفوِ قدرِ درہم کے قائل ہیں نہ کہ عدمِ نجاست کے۔ جس طرح نجاستِ مخرج معاف ہے تیسیرًا ونظیرہ ان النجاسۃ الواقعۃ علی المخرج معفوۃ تیسیرًا علی الامۃ لا لاجل انّھا لیست بنجاسۃٍ۔
نہم[9] یہ کہ ذکر اللہ عند القبر مستحب ومستحسن ہے۔ اس سے صاحبِ قبر کو فائدہ پہنچتا ہے۔ تلاوتِ قرآن عند القبر میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ وامام ابویوسفؒ اس کے نافع ہونے کے قائل

نہیں ہیں۔ اور امام محمدؒ تلاوت کے نافع ہونے کے قائل ہیں۔ عالمگیری و بحر الرائق میں ہے والفتوی علی قول محمدؒ۔

مسألہ ثامنہ کیا آج کل بھی وضعِ جرائد علی القبور لتخفیف العذاب درست ہے یا نہیں؟ علماء کے اس مسألہ میں دو قول ہیں۔

قول اول خطابیؒ و قاضی عیاضؒ وغیرہ متعدد علماء کرام وضع جرائد علی القبور کے جواز کے منکر ہیں۔ اور کہتے ہیں۔ کہ تخفیفِ عذاب بالجریدہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خصوصیت تھی پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی اور انسان کے فعل سے یہ فائدہ حاصل نہیں ہوسکتا۔

اس قول والے کہتے ہیں۔ کہ تخفیفِ عذاب کا مدار جرید رطب نہیں ہے۔ بلکہ اس کا مدار نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی دعا و شفاعت ہے۔ کما قال القرطبیؒ والنوویؒ انہ شَفَعَ لھما ھٰذہ المدّۃ۔ یا اس کا مدار وحی و اعلام اللہ ہے۔ کما قال المازریؒ انہ یحتمل ان یکون اوحیَ الیہ انّ العذابَ یُخفّف عنھما ھٰذہ المدّۃ ای مُدّۃ کونھما رطبین وماٰلہ ما ذکرہ القرطبیؒ والنوویؒ۔ یا اس کا مدار برکتِ یدِ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام ہے۔ کما قال الطرطوشیؒ انّ ذٰلک خاصّۃ ببرکۃ یدہٖ علیہ السلام۔

قاضی عیاضؒ لکھتے ہیں۔ کہ وضعِ جریدہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے معلّق کر دیا امرِ غیب سے جو کہ عذابِ قبر ہے۔ حیث قال انّھما یُعذّبان۔ اور غیب کا علم وحی ہی سے حاصل ہوسکتا ہے۔ لہٰذا غیر نبی یہ فعل نہیں کر سکتا۔

قولِ ثانی بہت سے علماء کبار نے لکھا ہے۔ کہ یہ حدیث عموم پر محمول ہے۔ اور اب بھی یہ فعل جائز و مستحسن ہے۔

اوّلاً اس لیے کہ اس حدیث کی جملہ روایات میں خصوصیّتِ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے۔

ثانیاً اس لیے کہ اس حدیث میں شفاعت کا ذکر نہیں ہے۔ شفاعت کا ذکر حدیثِ جابرؓ میں ہے نہ کہ حدیثِ ابن عباسؓ میں۔ اور ہم پہلے تفصیلاً بیان کر چکے ہیں۔ کہ یہ دونوں الگ الگ قصے ہیں۔ حدیثِ جابرؓ میں کفّار کی قبروں کا ذکر ہے۔ اور حدیثِ ابنِ عباسؓ میں قبورِ مسلمین کا ذکر ہے۔ اور ہماری بحث قبورِ مسلمین میں ہے۔ لہٰذا شفاعت کو مدارِ تخفیفِ عذاب قرار دینا درست نہیں ہے۔

ثالثاً قاضی عیاضؒ کا یہ کہنا درست نہیں ہے۔ کہ وضعِ جرائد مبنی ہے علمِ عذابِ قبر پر۔ اور عذابِ قبر کا علم ہمیں نہیں ہے۔ لہٰذا وضعِ جرائد لتخفیف العذاب جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ہمیں اگرچہ یہ معلوم نہیں۔ کہ اس میت کو قبر میں عذاب ہو رہا ہے۔ لیکن عذاب کے عدمِ وقوع کا علم بھی تو ہمیں نہیں ہے۔ لہٰذا احتمالِ عذاب تو متحقق ہے۔ اور یہ احتمال کافی ہے اس بات کے لیے کہ ہم اسبابِ تخفیفِ عذاب پر عمل کی کوشش کریں۔ تاکہ اس میت کو ہماری اس کوشش سے فائدہ پہنچے۔

ابن حجرؒ قاضی عیاضؒ کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ قلتُ لا یلزم من کوننا لا نعلم أیعذب ام لا أن لا نتسبّب له فی امرٍ یخفّف عنه العذاب أن لو عذّب کما لا یمنع کوننا لا ندری أرحم ام لا ان ندعوله بالرحمة ولیس فی السّیاق ما یقطع علی انه باشر الوضع بیده الکریمة بل یحتمل ان یکون أمر به۔

رابعاً یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ایک صحابی حضرت بُریدۃ بن حُصیبؓ نے اس پر عمل کیا۔ کما روی البخاری فی الجنائز ان بریدۃ بن الحُصیب رضی اللہ عنه اوصی أن یوضع علی قبره جریدتان۔ تو حضرت بُریدہ رضی اللہ عنہ کے اس عمل کا اتباع مستحسن و اولیٰ ہے۔

خامساً۔ قولِ ثانی والے کہتے ہیں۔ کہ تخفیفِ عذاب کا سبب تسبیحِ جریدۂ رطب ہے۔ علماء لکھتے ہیں کہ قبر کے پاس ذکر اللہ و تلاوتِ قرآن مفید ہے اس سے میت کو راحت پہنچتی ہے۔ اور اگر اسے عذاب ہو رہا ہو تو اس کے عذاب میں تخفیف واقع ہونے کی توقع ہے۔ وہ حدیثِ ہذا سے استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ کہ وضعِ جریدتین کی وجہ سے ان مقبورین کے عذاب میں تخفیف ہوئی۔ اسی وجہ سے قبروں کے پاس سے درخت اور گھاس کاٹنا مکروہ ہے۔

سوال اگر تخفیفِ عذاب کا سبب تسبیحِ جریدہ ہو تو مالم ییبسا کی تقیید میں اشکال ہے۔ کیونکہ خشک اور سوکھا ہوا جریدہ بھی بلکہ کُل جمادات بھی تسبیح پڑھتے ہیں۔ لقولہ تعالیٰ وان من شئ اِلّا یُسبّح بحمدہٖ ولکن لا تفقھون تسبیحھم۔

جوابِ اوّل ممکن ہے کہ یہ کہا جائے۔ کہ اشجار کی تسبیح اور قسم کی ہے اور جریدۂ یابسہ یعنی خشک جریدہ کی تسبیح از قبیلِ تسبیحِ جمادات ہے۔ کیونکہ بعد الیبس جریدۂ جنسِ جمادات سے ہو جاتا ہے۔ اور تسبیحِ اشجار کی خاصیت یہ ہے۔ کہ وہ مانعِ عذابِ قبر ہے۔ بخلافِ تسبیحِ جمادات۔ کہ وہ مانعِ عذابِ قبر نہیں۔ اور اس کی وجہ و حکمت اللہ تعالیٰ ہی جانتے ہیں۔ ولذا قال الطیبی الحکمۃ فی کونھما مادامتا رطبتین تمنعان العذاب یحتمل أن تکون غیر معلومۃ

لنا کعد د زبانیہ تا۔

جواب ثانی اِنۡ مِّنۡ شَیۡءٍ سے شئی حیی مراد ہے۔ اور اشجار بھی ایک قسم کی حیات سے موصوف ہیں۔

۱۔ کیونکہ وہ عام حیوانات کی طرح نامی ہیں۔

۲۔ اور متعدد اوصافِ حیوان سے وہ متصف ہیں۔ مثل نمو واثمار وبسط و قبض و امراض وغیرہ وغیرہ۔

۳۔ جس طرح حیوان محتاج ہوتا ہے خوراک کا اسی طرح اشجار بھی آب و ہوا کے محتاج ہیں۔

۴۔ نیز جس طرح حیوان کبھی تندرست اور کبھی مریض ہوتا ہے۔ درخت کی حالت بھی ایسی ہے۔ وہ کبھی صحیح و سالم ہوتا ہے اور کبھی وہ مختلف حوادثات سے کمزور ہو کر مختلف آفات میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

۵۔ پھر جس طرح حیوان کبھی خوشحال اور کبھی غمگین ہوتا ہے۔ اسی طرح درخت بھی کبھی سرسبز و شاداب ہوتا ہے۔ اور کبھی مرجھایا ہوا ہوتا ہے۔ بہار و خزاں میں اس کی حالت بدلتی رہتی ہے۔

۶۔ نیز جس طرح حیوان عموماً نطفہ سے پیدا ہوتا ہے اسی طرح درخت تخم سے پیدا ہوتا ہے۔

۷۔ بلکہ اس سلسلہ میں باعتبار بعض وجوہ اشجار حیوانات سے بھی زیادہ ترقی یافتہ ہیں۔ کیونکہ مثلاً انسان نطفہ کے بغیر براہ راست دوسرے انسان کے لحم و عظم سے پیدا نہیں ہو سکتا صرف حوا علیہا السلام آدم علیہ السلام کے لحم و عظم سے براہ راست پیدا ہوئی تھیں۔ بخلافِ اشجار کہ تخم کے بغیر ایک درخت کے تنے سے دوسرا درخت نمودار ہوتا رہتا ہے۔ کھجور کے درخت میں ہماری اس بات کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ عموماً کھجور کے تنے سے براہ راست کھجور کے کئی درخت نمودار ہوتے رہتے ہیں۔

۸۔ نیز جس طرح انسان ہوا اور پانی کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا اشجار بھی اسی طرح محتاجِ آب و ہوا ہیں۔

۹۔ بلکہ زمانہ حال کے فلاسفہ اور سائنسدان لکھتے ہیں۔ کہ جو مقام وجودِ اشجار کے قابل ہو یعنی وہاں پر اشجار موجود ہوں تو وہ مقام حیاتِ حیوانی کے بھی قابل ہوتا ہے۔ اور جو مقام وجودِ اشجار کے قابل نہ ہو اس مقام پر حیوان بھی زندہ نہیں رہ سکتا۔ اسی وجہ سے سائنسدان کہتے ہیں۔ کہ چاند پر آب و ہوا نہ ہونے کی وجہ سے نہ اشجار کا وجود ممکن ہے اور نہ حیوانات کا وجود۔

(۱۰) اور اسی وجہ سے بعض سائنسدانوں نے جب دوربین کے ذریعہ مریخ پر گھاس اور سبزے کا مشاہدہ کیا تو انہوں نے اعلان کر دیا۔ کہ کرۂ مریخ زمین کی طرح قابلِ حیاتِ حیوانی ہے۔

بہرحال بعض مفسّرین کے نزدیک اِن مِّن شیءٍ سے شیٔ حیّ مراد ہے۔ جس میں شجر داخل ہے نہ کہ جمادات۔ اور جریدۂ یابسہ از قبیلِ جمادات ہے۔ اور موافقِ تقریرِ مذکور، جمادات کے لیے تسبیح اِس آیت سے ثابت نہیں ہو سکتی۔ پس تسبیح مختص ہے جریدۂ رطب کے ساتھ۔ اس لیے جریدۂ رطب ہی مانع عذاب ہے نہ کہ جریدۂ یابسہ۔ قال العینی واستحبّ العلماء قراءۃ القرآن عند القبر لهذا الحدیث لانّہ اذا کان یرجی التخفیف لتسبیح الجرید فتلاوۃ القرآن اولیٰ۔ انتہیٰ۔

کتاب ردّ محتار میں ہے۔ یُکرہ ایضاً قطع النّبات الرّطب والحشیش من المقبرۃ دون الیابس کما فی البحر والدرر وشرح المنیۃ وعلّلہ فی الإمداد بانّہ مادام رطباً یسبّح اللہ تعالیٰ فیؤنس المیّت وتنزل بذکرہ الرحمۃ آہ ونحوہ فی الخانیۃ۔

اقول ودلیلہ ماورد فی الحدیث من وضعہ علیہ الصلوٰۃ والسلام الجریدۃ الخضراء بعد شقّہا نصفین علی القبرین الذین یعذّبان وتعلیلہ بالتخفیف عنہما مالم ییبسا ای یخفّف عنہما ببرکۃ تسبیحہما إذ ھو اکمل من تسبیح الیابس لما فی الأخضر من نوعِ حیاۃٍ وعلیہ فکراھۃُ قطع ذلک وان نبتت بنفسہ ولم یملک لانّ فیہ تفویت حقِّ المیّتِ۔

ویُؤخذ من ذلک ومن الحدیث نُدبُ وضعِ ذلک للاتّباع ویُقاس علیہ ما اعتید فی زماننا من وضع أغصانِ الآس ونحوہ وصرّح بذلک ایضاً جماعۃٌ من الشافعیّۃ و ھذا أولیٰ مما قالہ بعضُ المالکیّۃ من انّ التخفیف عن القبرین انّما حصل ببرکۃ یدہٖ الشریفۃ صلی اللہ علیہ وسلم اودعائہ لہما فلا یُقاس علیہ غیرہ۔

وقد ذکر البخاری فی صحیحہ انّ بُریدۃَ بن الحصیب رضی اللہ عنہ اوصیٰ بان یجعل فی قبرہ جریدتان۔ انتہیٰ۔

مسألہ تاسعہ قبروں پر درختوں کی ٹہنیاں اور شاخیں گاڑنا اگرچہ اکثر علماء کے نزدیک جائز ہے۔ اور بعض نے اس عمل کو بہتر کہا ہے۔ اور خود میں بھی اس کے جواز کا قائل ہوں۔ تبعاً لاکثر العلماء۔ کما تقدّم من البیان السابق۔

تاہم اس بندۂ عاجز کے نزدیک اِس سلسلہ میں افراط اور حد سے تجاوُز منشاءِ حدیثِ مذکور

اور صحابہ رضوان اللہ علیہم کی سنّتِ مستمرہ کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔
اوّلاً تو اس لیے کہ حدیث میں صرف ایک یا دو مرتبہ قبروں پر وضعِ جریدہ ثابت ہے۔ اِس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ حدیثِ ھٰذا کا منشا تعمیمِ حکم نہیں ہے۔ اگر تعمیم مقصود ہوتی۔ تو ہمیشہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام اس پر عمل فرماتے۔ واذ لیس فلیس۔
ثانیاً اس لیے کہ اہلِ قبور کے لیے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام صحابہؓ کو دعائے مغفرت و رحمت کی تاکید فرمایا کرتے تھے مگر وضعِ جرائد علی القبور کی تاکید نہیں فرمائی۔ معلوم ہوا۔ کہ وضعِ جرائد کا معاملہ اور ہے۔ یعنی اِس میں تعمیم مطلوب نہ تھی۔ اور دعا کا معاملہ اور ہے اُس میں عموم مطلوب و مستحسن ہے۔
ثالثاً۔ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ کے علاوہ کسی صحابی نے نہ اپنی زندگی میں اس پر عمل کیا۔ اور نہ عند الموت اپنی قبر پر شاخیں گاڑنے کی وصیت کی۔
رابعاً۔ وہ صحابہ رضی اللہ عنہم جو حدیث وضع الجریدۃ علی القبر کے راوی ہیں خود انہوں نے بھی اپنی حیات میں اس پر عمل نہیں کیا اور نہ اپنی موت کے وقت اس کی وصیت کی۔ حالانکہ ہر مسلمان مُتدیّن حتی الوُسع اُن اسباب پر عمل کی کوشش کرتا ہے۔ جن میں تخفیفِ عذابِ قبر کا ادنیٰ ظن ہو۔ اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم تو اس معاملہ میں سب سے آگے تھے۔
حدیثِ ھٰذا کی روایت کرنے والے صحابہ رضی اللہ عنہم کے نام یہ ہیں۔ ابن عباس۔ ابوبکرہ۔ ابوہریرۃ۔ یعلیٰ بن شبابہ۔ جابر۔ انس۔ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین۔
یہ تو عام مسئلہ تھا وضعِ جرائد کا۔ اس سے صرف اتنا ثابت ہوا۔ کہ اگر کوئی شخص قبر پر وضعِ جرائد کرے بعض اوقات میں تو یہ جائز ہے اور شرعاً ممنوع نہیں ہے۔ اسی طرح اس سے یہ مستنبط ہوتا ہے۔ کہ قبروں کے پاس کھڑے درخت اور گھاس کاٹنا درست نہیں ہے۔ البتہ اگر درخت اور گھاس زیادہ ہوں تو بالکل صاف کرنے کی بجائے زائد گھاس اور درختوں کا کاٹنا جائز ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

مسألہ عاشرہ اِس سلسلہ میں آج کل متعدد بدعات جاری ہیں۔ اُن سے اجتناب کرنا چاہیے حدیث شریف ہے کُلُّ بدعۃٍ ضلالۃ وکلُّ ضلالۃٍ فی النار۔

بدعتِ اُولیٰ۔ بعض قبرستانوں کو دیکھا ہے۔ کہ ان میں بے شمار چھوٹے بڑے درخت ہوتے ہیں۔

اور وہاں کے مسلمان ان درختوں کے کاٹنے کے محتاج بھی ہوتے ہیں۔ لیکن عوام اور اہلِ بدعت وہ درخت کسی کو کاٹنے نہیں دیتے۔ اگر کوئی کاٹے تو وہ لڑائی پر اُتر آتے ہیں۔ اور کہتے ہیں۔ کہ جو شخص ان درختوں کو کاٹے گا اس کو ان مقبورین کی طرف سے نقصان پہنچے گا۔

اور اگر اتفاقاً قدرتِ الٰہی سے ان کاٹنے والوں کو کسی وقت کوئی تکلیف پہنچ جاتی ہے۔ تو کہتے ہیں۔ کہ اِن مقبورین ہی نے یہ تکلیف پہنچائی ہے۔ یہ عقیدہ غلط ہے۔

اوّلاً تو اس لیے کہ زندہ انسانوں کا حق اور ضرورت شرعاً مقدّم ہے۔ اگر کوئی ضرورت کے لیے زائد درخت اور گھاس کو کاٹ لے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ثانیاً اس لیے کہ قرونِ اُولیٰ میں منع کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔

ثالثاً۔ اس لیے کہ یہ بدعت ہے جس سے اجتناب کرنا چاہیے۔

رابعاً اس لیے کہ یہ عوام و اہلِ بدعت سُوکھی لکڑیاں بھی کاٹنے نہیں دیتے۔ جن کا حدیثِ بابِ ہٰذا کے پیشِ نظر صاحبِ قبر کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا۔

خامساً اس لیے کہ اصحاب القبور کسی کو ضرر و نقصان نہیں دیتے۔ نفع و ضرر اللہ تعالیٰ کے قبضہ میں ہے۔ اور عوام اصحابِ قبور ہی کی طرف ان کی نسبت کرتے ہیں۔

بدعتِ ثانیہ دوسری بدعت یہ ہے۔ کہ بعض عوام مقبروں کے آس پاس موجود کبوتروں اور دیگر پرندوں کے شکار کو بھی ممنوع سمجھتے ہیں۔ اور کہتے ہیں۔ کہ یہ قبروں کے مجاورین ہیں۔ اگر کوئی شکار کرے تو اہلِ بدعت اس سے لڑنے جھگڑنے پر آجاتے ہیں۔ بلکہ بعض یہ بھی کہتے ہیں۔ کہ یہ پرندے اولیاء اللہ ہیں۔

یہ عقیدہ نہایت غلط ہے۔ پرندوں کا شکار کرنا اور پکڑنا شرعاً حلال و جائز ہے۔ قرآنِ کریم میں ہے واذا احللتم فاصطادوا۔ لہٰذا اس قسم کا عقیدہ رکھنے والے اور اس پر عمل کرنے والے قرآن اور صریح احادیث کی مخالفت کرتے ہیں۔ اور یہ گناہ کبیرہ ہے۔ کسی عمل کو حلال و حرام بتانے والے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام ہی ہیں۔ اللہ ورسول کے احکام کے مقابلے میں اپنی طرف سے تحلیل و تحریم اَحبارِ یہود کا کام تھا جس پر قرآن مجید نے اُن کی سخت مذمت کی ہے۔ یہ صرف حرم مکہ شریف کی خصوصیت ہے کہ وہاں پر شکار کرنا اور گھاس پھوس اور درختوں کا کاٹنا اللہ تعالیٰ نے ممنوع قرار دیا ہے۔

بدعتِ ثالثہ ۔ تیسری بدعت یہ ہے۔ کہ بعض اہلِ بدعت حدیثِ بابِ ہٰذا سے استدلال کرتے

ہوئے قبروں پر پھول چڑھاتے ہیں تعظیماً لصاحب القبر۔ اہلِ بدعت کا یہ استدلال غلط ہے۔

اوّلاً تو اس لیے کہ حدیثِ باب سے پھول چڑھانا ثابت نہیں ہوتا صرف درخت کی شاخیں گاڑنے کا ذکر ہے۔

ثانیاً اس لیے کہ حدیثِ ھذا میں درخت کی شاخیں گاڑنے سے مقصود تعظیمِ میّت نہیں تھی۔ بلکہ تخفیفِ عذاب ہی مقصود تھی۔

ثالثاً اس لیے کہ یہ ہندوؤں اور اہلِ شرک کا رواج ہے اس سے بچنا ضروری ہے۔

بدعتِ رابعہ چوتھی بدعت یہ ہے۔ کہ آج کل ایک اور رسم رائج ہے۔ کہ بروز عاشورہ بعض لوگ قبروں پر جرائد کے علاوہ پانی اور دانے بھی ڈالتے ہیں یہ بدعتِ سیئہ ہے اور حدیثِ ہذا سے ان کا استدلال باطل ہے۔

اوّلاً اس لیے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ایک دو مرتبہ کے علاوہ اس پر عمل نہیں فرمایا۔ اور وہ بھی صرف ایک دو قبروں پر شاخیں رکھ دی تھیں۔

ثانیاً اس لیے کہ عام صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس پر عمل نہیں کیا۔

ثالثاً اس لیے کہ اس حدیث میں تخصیص یوم کا ذکر نہیں۔ لہٰذا تخصیص یوم عاشورہ بلا دلیل ہے۔ اور تشبّہ بالروافض ہے۔

رابعاً۔ پانی اور دانے ڈالنے کا کوئی ثبوت نہیں۔ صاحبِ قبر کو اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور نہ اس کو اِن سے فائدہ پہنچ سکتا ہے۔ یہ ہنود کا طریقہ ہے کہ وہ اپنے بتوں پر پھول ڈالتے ہیں۔ اور ان کے سامنے دانے ڈالتے ہیں۔ لہٰذا اس سے بچنا ضروری ہے۔

مسئلہ حادی عشر بعض کتبِ فقہ دُرِّ مختار وغیرہ میں ہے۔ کہ تخفیفِ عذابِ قبر کی نیت سے میّت کے چہرے یا کفن پر بسم اللہ یا عہدنامہ لکھنا مفید ہے اور اس سے مغفرت کی امید ہے۔

لیکن احادیث سے یا کسی صحابی سے یہ منقول نہیں ہے۔ لہٰذا ہمارے خیال میں یہ غیر مستحسن فعل ہے۔ اور احادیث و عملِ صحابہؓ کے خلاف ہے۔ اور اس سلسلہ میں انہوں نے جو بعض حکایات اور منامات ذکر کی ہیں وہ شرعی حجت نہیں ہیں۔ کیونکہ شرعی مسائل میں ان حکایات و منامات کو حجت نہیں بنایا جا سکتا۔ اُس عہدنامہ کے جو الفاظ منقول ہیں وہ الفاظ اگرچہ پسندیدہ ہیں۔ لیکن کفن پر ان کا لکھنا کسی حدیث سے ثابت نہیں ہے۔

در مختار میں ہے كتب على جبهة الميت او عمامته او كفنه عهد نامه يرجى ان يغفر الله للميت۔ أوصى بعضهم أن يكتب في جبهته وصدره بسم الله الرحمن الرحيم ففعل ثم رؤي في المنام فسئل فقال لما وضعت في القبر جاءتني ملائكة العذاب فلما رأوا مكتوبًا على جبهتي بسم الله الرحمن الرحيم قالوا أمنت من عذاب الله۔

ابن عابدین شامیؒ نے اس کی شرح میں اس عہد نامہ کی تردید کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں۔ قوله يرجى الخ مفاده الإباحة او الندب وفي البزازية وذكر الامام الصفار لو كتب على جبهة الميت او على عمامته او كفنه عهد نامه يرجى ان يغفر الله تعالى للميت ويجعله آمنًا من عذاب القبر قال نصير هذه رواية في تجويز ذلك وقد روي انه كان مكتوبًا على أفخاذ أفراس في اصطبل الفاروق رضي الله عنه حبيس في سبيل الله تعالى آه۔

وفي فتاوى المحقق ابن حجر المكي الشافعي سئل عن كتابة العهد على الكفن وهو "لا إله إلا الله والله اكبر لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد لا إله إلا الله ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم۔

وقيل انه اللهم فاطر السموات والارض عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم اني اعهد اليك في هذه الحياة الدنيا اني اشهد انك انت الله لا اله الا انت وحدك لا شريك لك وان محمدًا عبدك ورسولك صلى الله عليه وسلم فلا تكلني الى نفسي تقربني من الشر وتبعدني من الخير واني لا أثق الا برحمتك فاجعل لي عهدًا عندك توفينيه يوم القيامة انك لا تخلف الميعاد"

هل يجوز ولذلك أصل؟ فاجاب بقوله نقل بعضهم عن نوادر الاصول للترمذي ما يقتضي ان هذا الدعاء له أصل وان الفقيه ابن عجيل كان يأمر به ثم افتى بجواز كتابته قياسًا على كتابة "لله" في ابل الزكاة وأقره بعضهم وفيه نظر۔

وقد افتى ابن الصلاح بانه لا يجوز ان يكتب على الكفن يٰس والكهف ونحوهما خوفًا من صديد الميت والقياس المذكور ممنوع لان القصد ثم التمييز وهنا التبرك فالاسماء المعظمة باقية على حالها فلا يجوز تعريضها للنجاسة والقول بانه يطلب فعله مردود لان مثل ذلك لا يحتج به الا اذا صح عن النبي صلى الله عليه وسلم طلب ذلك وليس كذلك آه۔

وقدّ مناقبيل باب المياه عن الفتح انه تكره كتابة القرآن واسماء الله تعالى على الدراهم والمحاريب والجدران وما يفرش وماذاك الّا لاحترامه وخشية وطئه ونحوه ممّا فيه إهانة فالمنع هنا بالاولى مالم يثبت عن المجتهد او ينقل فيه حديث ثابت فتأمّل۔

نعم نقل بعض المحشّين عن فوائد الشرجي انّ ممّا يكتب على جبهة الميّت بغير مداد بالاصبع المسبّحة بسم الله الرحمٰن الرّحيم وعلى الصدر لا آله الّا الله محمد رسول الله وذلك بعد الغسل قبل التكفين آه ۔

مسئالہ ثانی عشر

حدیثِ ھذا سے ثابت ہوا کہ کفّار و بعض عُصاۃِ مسلمین کے لیے عذابِ قبر حق ہے۔ ہر مسلمان کے لیے اس پر ایمان لانا واجب ہے۔ اسی طرح تنعیمِ قبر اہلِ طاعت کے لیے حق ہے۔ نیز صحیح یہ ہے۔ کہ عذابِ کفّار تا قیامت غیر منقطع ہے کما یُعلم من الاحادیث۔

وذکر النسفی فی بحر الکلام ان الکافر یرفع عنہ العذاب لیلۃ الجمعۃ ویومہا وجمیع شہر رمضان۔ وقال ایضاً المؤمن العاصی یعذّب فی قبرہ لکن ینقطع عنہ یوم الجمعۃ ولیلہا ثم لا یعود الیہ الی یوم القیامۃ۔ انتہیٰ۔

جمہور علماء کے نزدیک علامہ نسفیؒ کا یہ قول معتبر نہیں ہے۔ نسفیؒ نے یہ بھی لکھا ہے وان مات المسلم العاصی یومَ الجمعۃ او لیلۃ الجمعۃ یکون لہ العذاب ساعۃً واحدۃً وضغطۃَ القبر کذلک ثم ینقطع عنہ العذاب ولا یعود الیہ الی یوم القیامۃ انتہیٰ۔

حافظ سیوطی رحمہ اللہ شرح الصدور میں نسفی کے اِس کلام کی صحت میں شک کرتے ہوئے لکھتے ہیں وھذا یدلّ علی انّ عُصاۃ المسلمین لا یعذّبون سوٰی جمعۃ واحدۃ او دونہا وانّہم اذا وصلوا الی یوم الجمعۃ انقطع ثم لا یعود وھو یحتاج الی دلیل۔ انتہیٰ۔

عند الجمہور نسفی کا یہ کلام غیر معتبر ہے۔ متعدّد احادیث سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ مُسلِم عاصی کا عذابِ قبر گاہے تا قیامت باقی رہتا ہے۔ البتہ دعاء یا صدقات کی برکت سے وہ عذاب منقطع ہو جاتا ہے۔ حسب ما یشاء اللہ تعالیٰ۔ کما روی البخاری انّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم سأل جبریل ومیکائیل فی الرؤیا عن رجل یُدَقّ رأسہ بحجر فقالا انہ رجل کان یأخذ القرآن فیرفضہ وینام عن الصلوٰۃ المکتوبۃ یفعل بہ ھذا الی یوم القیامۃ۔

ابن القیمؒ بدائع میں بعض علماء کا یہ قول نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ کہ عذاب قبر کسی نہ کسی وقت منقطع ہوجاتا ہے۔ کیونکہ کل امور دنیا منقطع و فانی ہیں۔ قال فی البدائع نقلتُ من خطّ القاضی ابی یعلیٰ فی تعالیقہ لابدّ من انقطاع عذاب القبر لانّہ من عذاب الدنیا والدنیا وما فیہا منقطع فلابدّ اَن یلحقھم الفناء والبلاء ولا یعرف مقدار مُدّۃ ذلک انتہیٰ

قلتُ ویؤیِّد ھذا ما اخرج ھنّاد بن السری فی الزُّھد عن مجاھد قال للکُفّار ھجعۃ یجدون فیھا طعمَ النوم حتّیٰ یوم القیامۃ واذا صِیح باھل القبور یقول الکافر یاویلنا من بعثنا من مرقدنا فیقول المؤمن الی جنبہ ھذا ما وعد الرحمٰن وصدق المرسلون۔

ابن القیمؒ بدائع میں یہ بھی لکھتے ہیں "قال جماعۃ من الناس اذا ماتت نصرانیۃٌ فی بطنہا جنینٌ مسلمٌ نزل ذلک القبر نعیم وعذاب فالنعیم للابن والعذاب للامّ قال ولا بُعد فی ذلک کما لو دُفِن فی قبر واحد مؤمنٌ وفاجرٌ فانّہ یجتمع فی القبر النعیم والعذاب۔ انتہیٰ۔ وایضاً قال ابنُ القیّم ثم عذابُ القبر قسمان دائمٌ وھو عذابُ الکُفّار وبعض العصاۃ ومنقطعٌ وھو عذابُ من خفّت جرائمُھم من العُصاۃ فانّہ یعذَّب بحسب جریمتہ ثم یُرفع عنہ وقد یُرفع عنہ بدعاءٍ اوصدقۃٍ اونحوذلک۔ انتہیٰ۔

مسئلہ ثالث عشر

معتزلہ میں سے بعض عذاب قبر کے منکر ہیں۔ معتزلہ کا یہ قول صریح نصوص کے خلاف ہے۔

عذاب قبر کے اثبات میں چند احادیث یہ ہیں۔ اخرج البخاری عن ابی ھریرۃؓ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدعو اللھم انی اعوذ بک من عذاب القبر۔ واخرج البخاری عن عائشۃؓ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عذاب القبر حقٌّ۔ واخرج ابنُ ابی شیبۃ ومُسلم عن زید بن ثابتؓ قال بینما النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم فی حائطٍ لبنی النجار علی بغلۃٍ لہ ونحن معہ اِذ حادت بہ فکادت تُلقیہ واذا اَقبُرٌ سِتّۃٌ اوخمسۃٌ اواربعۃٌ فقال مَن یعرف اَصحاب ھذہ الاقبُر؟ فقال رجلٌ انا فقال متی مات ھؤلاء قال ماتوا فی الاشراک فقال انّ ھذہ الاُمّۃ تبتلی فی قبورھا فلولا اَن لاتدافنوا لدعوتُ اللہ اَن یُسمعکم من عذابِ القبر الذی اَسمع۔

واخرج ابنُ ابی شیبۃ والشیخانؒ عن عائشۃ رضی اللہ عنہا انّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال انّ اھلَ القبور یعذّبون فی قبورھم عذاباً تسمعہ البھائمُ۔

واخرج احمدُ والبزار عن جابرٍ رضی اللہ عنہ قال دخل رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نخلًا لبنی النجار فسمِع اصواتَ رجال من بنی النجار ماتُوا فی الجاھلیۃ یُعذَّبون فی قبورِھم فخرج فزِعًا فامر اصحابہ ان یتعوّذوا من عذاب القبر۔

واخرج احمد وابویعلی والآجری عن ابی سعید الخدریؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یُسلَّط علی الکافر فی قبرہ تسعۃٌ وتسعون تِنّینًا تلدغہ حتی تقوم الساعۃ۔

واخرج ابویعلی والآجری وابن مندہ عن ابی ھریرۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال المؤمن فی قبرہ فی روضۃٍ ویُرحّب لہ قبرہ سبعون ذراعًا وینوّرلہ کالقمر لیلۃ البدر أتدرون فیم نزلتْ ھٰذہ الآیۃ = فانّ لہ معیشۃً ضنکًا = قالوا اللہ ورسولہ اعلم۔ قال عذاب الکافر فی قبرہ۔ والذی نفسی بیدہ انّہ لیُسلَّط علیہ تسعۃٌ وتسعون تِنّینًا ینفخون فی جسمہ ویلسعونہ ویخدشونہ الی یوم القیامۃ۔

واخرج احمد عن عائشۃ رضی اللہ عنہا انّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال یرسل علی الکافر حیّتانِ واحدۃٌ من قبل رأسہ والأُخریٰ من قبل رجلیہ یقرضانِہ قرضًا کلما فرغتا عادتا الی یوم القیامۃ۔

واخرج ابن ابی شیبۃ وابن ابی الدنیا والآجری عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تنزّھوا من البول فانّ عامّۃ عذابِ القبر منہ۔

واخرج ابن ابی الدنیا والبیہقی عن میمونۃ رضی اللہ عنہا قالت قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم یا میمونۃ تعوّذی باللہ من عذاب القبر وانّ من اشد عذاب القبر الغیبۃ والبول۔

واخرج البیہقی عن قتادۃ قال عذاب القبر ثلاثۃ أثلاثٍ ثُلثٌ من الغیبۃ وثُلثٌ من النمیمۃ وثُلثٌ من البول۔ واخرج ابن ابی شیبۃ واحمد وابن حبان والآجری عن ام مبشّرٍ انّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال استعیذوا باللہ من عذاب القبر قلتُ یا رسولَ اللہ وانّھم لیعذّبون فی قبورھم؟ قال نعم عذابًا تسمعہ البہائم۔

واخرج الطبرانی فی الکبیر عن ابن مسعود عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان الموتی لیعذبون فی قبورھم حتی ان البہائم لتسمع اصواتھم۔

واخرج فی الاوسط عن ابی سعید الخدریؓ قال کنتُ مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

فی سفرٍ وھو یَسیر علی راحلته فنفرت فقلتُ یا رسول اللہ ما شأنُ راحلتِك نفرت قال انها سمعت صوتَ رجلٍ یُعذَّب فی قبرہ فنفرت لذالك ۔

واخرج ابن ابی شیبة عن عکرمة فی قولہ تعالیٰ کما یئس الکفّار من أصحٰب القبور قال الکفّار اذا دخلوا القبور فعاینوا ما أعدّ اللہ لھم من الخزی یئسوا من رحمۃ اللہ ۔

واخرج الطبرانی فی الاوسط وابن ابی الدنیا فی کتاب القبور وابن مندہ عن ابن عمرؓ قال بینا أسیر بجنبات بدرٍ اذ خرج رجل من حُفرةٍ فی عنقه سلسلة فنادانی یا عبدَ اللہ اسقِنی فلا أدری أعرف اسمی اودعانی بدعایة العرب و خرج رجلٌ من تلك الحفرة فی یدہٖ سوطٌ فنادانی یا عبدَ اللہ لا تسقِه فانّه کافرٌ ثم ضربه بالسوط حتی عاد الی حُفرةٍ فاتیتُ النبی صلی اللہ علیه وسلم فاخبرتُه فقال لی أوقد رأیتَه ؟ قلت نعم قال ذاك عدوُّ اللہ ابوجھل وذاك عذابُه الی یوم القیامة ۔

واخرج ابن ابی الدنیا فی کتاب من عاش بعد الموت والخلال فی السُّنة وابن البراء فی الروضة عن ابن عمر رضی اللہ عنھما قال خرجتُ مرةً بسفرٍ فمررتُ بقبرٍ من قبور الجاھلیة فاذا برجلٍ قد خرج من القبر یتأجّجُ نارًا فی عنقه سلسلةٌ من نارٍ ومعی إداوةٌ من ماءٍ فلما رآنی قال یا عبدَ اللہ اسقِنی

إذ خرج علی اثرہٖ رجلٌ من القبر فقال یا عبدَ اللہ لا تسقِه فانّه کافرٌ ثم ضربه بالسوط ثم اخذ السِلسلةَ فاجتذبه فادخله القبر ۔

قال ثم أضافنی اللیلُ الی بیتِ عجوزٍ الی جانب بیتِھا قبرٌ فسمعتُ من القبر صوتًا یقول بول وما بول شنٌّ وما شنٌّ فقلتُ للعجوز ما ھذا قالت ھذا کان زوجًا لی وکان اذا بال لم یَتَّقِ البولَ وکنتُ اقول له ویحك ان الجمل اذا بال تفاجَّ فکان یأبی وھو یُنادِی منذ یوم مات وھو یقول : بول وما بول :

قلت فما الشنُّ قالت جاءہ رجلٌ عطشان فقال اسقِنی فقال دونك الشنّ فاذا لیس فیه شیءٌ فخرّ الرجلُ میتًا فھو یُنادِی منذ یوم مات = شنٌّ وما شنٌّ = فلما قدمتُ علی رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم اخبرتُه فنھی أن یسافر الرجل وحدہ ۔

واخرج ابن ابی الدنیا عن ھشام بن عروة عن ابیه قال بینما ھو راکب یسیر بین مکة و

المدینۃ اذ مرّ بمقبرۃ فاذا برجلٍ قد خرج من قبرہ یلتھب نارًا مصفّدًا فی الحدید فقال یا عبد اللہ انضح یا عبد اللہ انضح وخرج آخر یتلوہ یا عبد اللہ لا تنضح یا عبد اللہ لا تنضح وغُشِی علی الراکب فاصبح وقد ابیضّ شعرہ فأخبر عثمانؓ بذلک فنھیٰ اَن یسافر الرجل وحدہ ۔

واخرج احمد والنسائی وابن خزیمۃ والبیھقی عن ابی رافعؓ قال مررتُ مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالبقیع فقال اُفّ اُفّ فظننتُ انہ یُرید نی فقلتُ یا رسول اللہ احدثتُ شیئًا ؟ قال وما ذاک ؟ قلت افّفت منّی ؟ قال لا ولکنّ صاحب ھذا القبر فلان بعثتہ ساعیًا علی بنی فلان فغلّ درعًا فدُرِع الآن مثلھا من النار ۔

واخرج ابنُ ابی شیبۃ وھناد وابن ابی الدنیا عن عمرو بن شرحبیل قال مات رجل یرون انّ عندہ ورعًا فاُتِی فی قبرہ فقیل اِنّا جالِدُوک مائۃ جلدۃٍ من عذاب اللہ فقال فیم تجلدُونی؟ فقد کنتُ اَتوقّی واتورّع فقیل خمسون فلم یزالوا بنا قصونہ حتی صار الی جلدۃٍ فجُلِد فالتھب القبرُ علیہ نارًا وھلک الرجلُ ثم اُعید فقال فیم جلدتمونی ؟ قالوا اصلّیتَ یومًا وانت علی غیر وضوءٍ ومررتَ بمظلومٍ یستغیثُ فلم تُغِثہ ۔

مسئالہ رابع عشر عذابِ قبر کا منکر حسب تصریح فقہاء وکبار علماء دین کافر ہے۔ کتاب الفرق بین الفِرَق میں ہے وتکفیر مَن انکر الرُؤیۃ والحوض والشفاعۃ و عذاب القبر آھ ۔ خلاصۃ الفتاوی، ج ۱ ص ۱۴۹ میں لکھا ہے ولا یجوز الصلوۃ خلف من یُنکر شفاعۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ویُنکر الکرام الکاتبین وعذاب القبر وکذا من یُنکر الرُؤیۃ لانّہ کافرٌ ۔

بریقۂ محمودیہ ج ۱ ص ۲۷۴ میں ہے ثم انّہ ھل یُکفر جاحد عذابِ القبر وفی بعض الفتاوی کالتتارخانیۃ یکفر۔ وفی بعضھا لا یکفر وھو مشکل مع دعوی تواتر احادیث ذلک قال الدّوانی الاحادیث الصحاح ھنا بالغۃ الی التواتر المعنوی ۔ انتھیٰ بتصرف ۔

مولانا عبد العلیؒ بحر العلوم رسائل ص ۹۹ پر لکھتے ہیں منکر الشفاعۃ لاھل الکبائر والرؤیۃ و عذابِ القبر ومنکر الکرام الکاتبین کافر انتھٰی ۔

علامہ قرطبیؒ تذکرہ ص ۳۹ پر لکھتے ہیں۔ فاعلموا ایّھا الاخوان انّ عذاب القبر ونعیمہ حقٌّ کما صرّحت بہ الاحادیث الصحیحۃ ولکنّ اللہ تعالیٰ یأخذ بابصار الخلائق واسماعھم من الجنّ والانس عن رؤیۃ عذاب القبر لحکمۃٍ الٰھیّۃ ومن شکّ فی ذلک فھو مُلحِدٌ آھ

شیخ ابن ہمام رحمۃ اللہ فرماتے ہیں ولا تجوز الصلوٰۃ خلف منکر الشفاعۃ والرؤیۃ وعذاب القبر والکرام الکاتبین لانہ کافر لتوارث ہذہ الامور عن الشارع صلی اللہ علیہ وسلم۔

مسئلہ خامس عشر کیفیتِ عذابِ قبر میں اختلافِ عظیم ہے۔ عند البعض عذاب جسد و روح دونوں سے متعلق ہے۔ اور عند البعض صرف روح سے متعلق ہے اور عند البعض صرف بدن سے متعلق ہے۔ جمہور اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک عذاب و نعیم کا تعلق جسد و روح دونوں کے ساتھ ہے۔

سوال۔ پھر یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ قبر میں حیات کس طرح حاصل ہوتی ہے؟

جواب۔ اہل السنت والجماعت کے اس سلسلہ میں دو طبقے ہیں۔ ایک طبقہ بدنِ میت میں اعادۂ روح کا قائل ہے۔ اور دوسرا طبقہ اتصالِ روح و تاثیر روح کا قائل ہے۔

دونوں طبقے احادیثِ صحیحہ سے استدلال کرتے ہیں۔ حضرت براء بن عازب رضی کی مرفوع روایت ہے جو مسند احمد و ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ میں مذکور ہے۔ فتعاد روحہ فی جسدہ فیأتیہ ملکان فیجلسانہ فیقولان لہ من ربک۔ الحدیث۔ مشکوٰۃ۔ ص ۱۴۲۔ کتاب الروح ص ۵۱

ایک اور حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ ملائکہ سے فرماتے ہیں۔ ردوا روح عبدی الی الارض فانی وعدتہم انی ارد ہم فیہا۔ رواہ ابن مندہ۔ کتاب الروح۔ ص ۵۸۔ قال ابن القیم ہذا حدیث ثابت مشہور مستفیض۔ صححہ جماعۃ من الحفاظ ولا نعلم احداً من ائمۃ الحدیث طعن فیہ۔

مذکورہ صدر دو احادیث سے اعادۂ روح فی البدن کی تائید ہوتی ہے۔ بہرحال یہاں پر بڑے مذاہب تین ہیں۔

مذہب اوّل یہ ہے کہ میت کو قبر میں حیات حاصل ہوتی ہے بطریقۂ اعادۂ روح یا بطریقۂ اتصال و تاثیرِ روح۔ اور اسی مقبور حی کو عذاب ہوتا ہے۔ یہ اہل سنت و جماعت کا مذہب ہے۔

مذہب دوم دوسرا مذہب یہ ہے کہ میت قبر میں بے حس و بے شعور مثلِ جمادِ محض ہے۔ لہٰذا نعیمِ قبر و عذابِ قبر کا کوئی وجود نہیں ہے یہ عام معتزلہ اور بعض روافض کا مذہب ہے۔

مذہبِ سوم تیسرا مذہب یہ ہے۔ کہ میت قبر میں بے جان اور مثلِ جماد ہے اور اسی بے جان

میت کو عذاب ہوتا ہے۔ یہ مذہب کرامیہ کا اور معتزلہ میں سے فرقہ صالحیہ کا ہے۔
اہل سنت میں سے ابن جریر طبریؒ کی طرف بھی یہ مذہب منسوب ہے۔ نبراس، ص ۳۲۱ میں ہے قالت صالحیۃ من المعتزلۃ وبعض الکرامیۃ والامام ابن جریر الطبری من اہل السنۃ بان المیت یعذب بعذاب بلاحیاۃ آھ

یہ عبد ضعیف روحانی بازی کہتا ہے کہ متعدد کتابوں میں ابن جریر طبری کی طرف یہ مذہب منسوب ہے۔ لیکن میرے نزدیک یہ نسبت مشکوک ہے۔ لہٰذا غالب خیال یہ ہے کہ یہ مذہب ابن جریر طبری شیعی کا ہے اور بعض شیعوں کا یہ مذہب مشہور ہے۔ شرح عقائد میں ہے وانکر عذاب القبر بعض المعتزلۃ والروافض لان المیت جماد لاحیاۃ لہ ولا ادراک فتعذیبہ محال آھ

در اصل ابن جریر طبری دو ہیں۔ اوّل امام اہل سنت ہیں اور مصنف ہیں تفسیر عظیم کبیر کے۔ جو تفسیر طبری کے نام سے معروف ہے۔
دوم اہل تشیع و روافض میں سے ہے۔ دونوں کا بیان باب غسل رجلین و مسح رجلین فی الوضوء میں گزر چکا ہے۔ اور عذاب قبر میں مذکور مذہب ثالث یا مذہب ثانی درحقیقت ابن جریر ثانی کا ہے جو کہ شیعہ میں سے ہے۔ کیونکہ ابن جریر سنی تو امام اہل سنت اور محدث عظیم ہیں۔ اور عذاب قبر و حیات قبر میں احادیث کثیرہ وارد ہیں اور یہ بعید از عقل ہے۔ کہ ان کی رائے اہل سنت کے خلاف ہو اور یہ احادیث کثیرہ ان پر مخفی ہوں۔
وبالجملہ اہل سنت وجماعت حیات فی القبر کے قائل ہیں خواہ یہ حیات بطریقہ اعادہ روح ہو، یا بطریقہ اتصال و تاثیر روح ہو۔ اور اسی بدن موصوف بالحیاۃ سے عذاب یا نعیم وابستہ ہے۔
اتصال روح والا طبقہ کہتا ہے۔ کہ روح سجین یا علیین میں ہوتی ہے۔ اور وہاں سے اس کا پورا تعلق و ربط بدن کے ساتھ بھی ہوتا ہے جس سے بدن کو حیات حاصل ہوتی ہے۔ جس طرح سورج اوپر افلاک میں ہے اور زمین کے ساتھ اس کا پورا تعلق قائم ہے کہ زمین والوں کو سورج کی روشنی اور حرارت پوری طرح حاصل ہوتی ہے۔ عالم برزخ کے تمام امور نرالے و عجیب اور ما فوق العقل ہیں۔ لہٰذا بعد مسافت کے ہوتے ہوئے روح کے ایسے اتصال و ربط کی تسلیم میں کوئی بعد نہیں ہے۔ واللہ قادر علی کل شیء۔

کوکب دری، ص ۳۲۵ ج میں ہے۔ قال اہل السنۃ والجماعۃ عذاب القبر حق وسوال منکر ونکیر حق وضغطۃ القبر حق لکن ان کان کافرا فعذابہ یدوم الی یوم القیامۃ ویرفع عنہ

يوم الجمعة وشهر رمضان فيعذّب اللحم متصلا بالروح والروحُ متّصلاً بالجسم فيتألّم الروح مع الجسد وان كان خارجًا منه۔ تفسیر مظہری میں ہے ج ۸ ص ۷۷ وانعقد الاجماعُ على ان عذابَ القبر على الروح والجسد معًا آه

ابن القیم کتاب الروح، ص ۶۲ پر لکھتے ہیں وقد سُئِل شيخُ الاسلام عن هذه المسئلة ونحن نذكر لفظ جوابه: فقال بل العذابُ والنعيم على النفس والبدن جميعًا ثم قال انّما مذهبُ سلف الأمّة وائمّتها انّ الميّت اِذا مات يكون فى نعيم او عذاب وانّ ذلك يحصل لروحه و بدنه۔ شرح عقیدہ طحاویہ ص ۳۳۰ میں ہے وكذلك عذابُ القبر يكون للنفس والبدن جميعًا باتّفاق اهل السنّة والجماعة۔

شفاء السقام، ص ۱۹۴ پر ہے انّ عذاب القبر ونعيمه للجسد والروح جميعًا۔

مسئلہ سادس عشر عذابِ قبر و نعیم کے بارے میں با حوالہ اجمالی بیانِ مذاہب تو آپ نے ملاحظہ کر لیا۔ اجمال کے بعد تفصیلِ مذاہب یہ ہے۔ قبر کے عذاب و نعیم میں متعدد مذاہب ہیں۔

مذہب اوّل اہل السنّت والجماعت کے نزدیک عذاب و نعیم کا تعلق جسد و روح دونوں کے ساتھ ہے کما علم من البیان المذکور۔

مذہب ثانی بعض معتزلہ قبر کے عذاب و نعیم کے بالکل منکر ہیں۔ یہ عقیدہ ضرار بن عمرو و بشر مُریسی و متأخرین معتزلہ کا ہے۔ شرح مواقف ص ۱۵۷ میں ہے۔ وانكره مطلقًا ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتأخّرين من المعتزلة۔ کتاب الروح ص ۱۷۔

مذہب ثالث عذابِ قبر صرف کفّار کے لیے ہے اور اُن فسّاق کے لیے جو گناہ کبیرہ کے مرتکب ہوں۔ یہ عقیدہ جبائی معتزلی وغیرہ کا ہے۔ فاثبت الجبائى وابنه و البلخى عذابَ القبر ولكنّهم نفوه عن المؤمنين واثبتوه لاصحاب التخليد من الكفّار والفسّاق على آهوائهم۔

مذہب رابع سوال و جواب اور عذاب قیامت کے قریب نفختین کے درمیانی زمانہ میں ہوں گے۔ یہ عقیدہ معتزلہ میں سے ابو الہذیل اور مُریسی کا ہے۔

قال فى كتاب الروح ص ۷۷ وامّا اقوالُ اهلِ البدع والضلال فقال ابو الهذيل والمريسى من خرج عن سمة الايمان فانّه يُعذّب بين النفختين ومسئلةُ القبر انّما تقع فى ذلك الوقت آه۔

فتح الباری ج ۳ ص ۱۵۳ میں ہے وذهب الهذیل ومن تبعه الی ان المیّت لا یشعر بالتعذیب ولا بغیره الا بین النفختین قالوا حاله کحال النائم او المغشی علیه لا یحس بالضرب ولا بغیره الا بعد الافاقة والاحادیث الثابتة فی السوال حالة تولی اصحاب المیّت منه ترد علیهم۔ اھ۔

مذہب خامس عذاب و ثواب صرف روح کو ہوتا ہے۔ ابن ہبیرہ و ابن حزم ظاہری کے نزدیک۔ فلاسفہ منکرین حشر جسمانی کا عقیدہ بھی یہی ہے۔

فتح الباری میں ہے۔ ج ۳ ص ۱۵۲۔ ذهب ابن حزم وابن هبیرة الی ان السوال یقع علی الروح فقط من غیر عود الروح الی الجسد وخالفهم الجمهور۔

ابن القیم کتاب الروح ص ۶۲ پر لکھتے ہیں ومن ذلك قول من یقول ان النعیم والعذاب لا یکون الا علی الارواح وان البدن لا ینعم ولا یعذب وهذا تقوله الفلاسفة المنکرون لمعاد الابدان وهؤلاء کفار باجماع المسلمین انتهی بتصرف۔

مذہب سادس عذاب صرف بدن کو ہوتا ہے بغیر اعادۂ روح اور بغیر اتصال روح کے۔ یہ عقیدہ کرامیہ وصالحیہ وابن جریر طبری کا ہے۔

مذہب سابع شیخ یافعیؒ لکھتے ہیں کہ عذاب و نعیم ارواح کو ہوتے ہیں جب تک وہ علیین یا سجین میں ہوں۔ اور جب وہ قبور میں ابدان کے ساتھ متصل ہو جائیں تو روح و جسد دونوں کو ہوتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں۔ کہ بعض اوقات خصوصاً جمعہ کی رات ارواح علیین و سجین سے آکر قبور میں اجساد میں عود کر آتی ہیں۔

شیخ یافعیؒ نے یہ مذہب اہل سنت کی طرف منسوب کیا ہے لیکن شیخ یافعیؒ کی یہ نسبت بطرف اہل سنت صحیح نہیں ہے۔ اہل سنت کے نزدیک روح کا دائماً بدن میت کے ساتھ ربط موجود رہتا ہے۔ خواہ بطریق اعادہ ہو یا بطریق اتصال و تاثیر ہو۔ کما مر التفصیل۔

قال الیافعیؒ علی ما فی شرح الصدور ص ۹۳ مذهب اهل السنة ان ارواح الموتی ترد فی بعض الاوقات من علیین او من سجین الی اجسادهم فی قبورهم عند ارادة الله تعالی و خصوصا لیلة الجمعة ویجلسون یتحدثون وینعم اهل النعیم ویعذب اهل العذاب قال و تختص الارواح دون الاجساد بالنعیم او العذاب ما دامت فی علیین او سجین وفی القبور یشترك الروح والجسد۔ اھ

حافظ عینیؒ حدیث باب ھذا کی شرح کرتے ہوئے عمدۃ القاری میں لکھتے ہیں

فیہ ان عذاب القبر حق یجب الایمان بہ والتسلیم لہ وعلی ذلک اھل السنۃ والجماعۃ خلافا للمعتزلۃ ولکن ذکر القاضی عبد الجبار رئیس المعتزلۃ فی کتاب الطبقات تألیفہ ان قیل مذھبکم اداکم الی انکار عذاب القبر وھذا قد اطبقت علیہ الامۃ قیل ان ھذا الامر انما أنکرہ اولا ضرار بن عمرو ولما کان من اصحاب واصل ظنوا ان ذلک مما انکرتہ المعتزلۃ ولیس الامر کذلک بل المعتزلۃ رجلان احدھما یجوز ذلک کما وردت بہ الاخبار والثانی یقطع بذلک واکثر شیوخنا یقطعون وانما ینکرون قول جماعۃ من الجھلۃ انھم یعذبون وھم موتٰی ودلیل العقل یمنع من ذلک وبنحوہ ذکرہ ابو عبید اللہ المرزبانی فی کتاب الطبقات تألیفہ۔

وقال القرطبی ان الملحدۃ ومن یذھب مذھب الفلاسفۃ انکروہ ایضًا والایمان بہ واجب لازم حسب ما اخبر بہ الصادق صلی اللہ تعالی علیہ وسلم وان اللہ یحیی العبد ویرد الحیاۃ والعقل وھذا نطقت بہ الاخبار وھو مذھب اھل السنۃ والجماعۃ وکذلک یکمل العقل للصغار لیعلموا منزلتھم وسعادتھم وقد جاء ان القبر ینضم علیہ کالکبیر۔

وصار ابو الھذیل وبشر الی ان من خرج عن سمۃ الایمان فانہ یعذب بین النفختین وان المسائلۃ انما تقع فی تلک الاوقات واثبت البلخی والجبائی وابنہ عذاب القبر ولکنھم نفوہ عن المؤمنین واثبتوہ للکافرین والفاسقین وقال بعضھم عذاب القبر جائز وانہ یجری علی الموتی من غیر رد ارواحھم الی الجسد وان المیت یجوز ان یتألم ویحس وھذا مذھب جماعۃ من الکرامیۃ۔

وقال بعض المعتزلۃ ان اللہ تعالی یعذب الموتی فی قبورھم ویحدث الآلام وھم لا یشعرون فاذا حشروا وجدوا تلک الآلام کالسکران والمغشی علیہ ان ضربوا لم یجدوا الما فاذا عاد عقلھم الیھم وجدوا تلک الآلام واما باقی المعتزلۃ مثل ضرار بن عمرو وبشر المریسی ویحیی بن کامل وغیرھم فانھم انکروا عذاب القبر اصلا وھذہ الاقوال کلھا فاسدۃ تردھا الاحادیث الثابتۃ والی الانکار ایضًا ذھب الخوارج وبعض المرجئۃ۔ ثم المعذب عند اھل السنۃ الجسد بعینہ او بعضہ بعد اعادۃ الروح الی جسدہ او الی جزئہ وخالف فی ذلک محمد بن جریر وطائفۃ فقالوا لا یشترط اعادۃ الروح وھذا ایضا فاسد۔

مسئالہ سابع عشر احادیث میں متعدد ایسے امور کا ذکر ثابت ہے جو منجی ہیں عذاب قبر سے یا مخفف عذاب قبر ہیں۔ ہم ان میں سے چند امور ترغیبًا للناظرین وتنبیھًا للمسلمین یہاں ذکر کرنا چاہتے ہیں۔ وہ امور یہ ہیں۔

(۱) والدین کے ساتھ احسان کرنا۔

(۲) وضوء۔

(۳) ذکر اللہ کی کثرت۔

(۴) صلاۃ۔

(۵) صیام۔

(۶) غُسلِ جنابت کی تکمیل۔

(۷) حج وعمرہ۔

(۸) صلہ رحمی یعنی رشتہ داروں کے ساتھ حُسن سلوک کرنا۔

(۹) صدقہ۔

(۱۰) امر بالمعروف ونہی عن المنکر۔

(۱۱) حُسن خُلق۔

(۱۲) اللہ تعالیٰ کا خوف۔

(۱۳) خوفِ خدا سے آنسو بہنا۔

(۱۴) حُسن ظن باللہ۔

(۱۵) درود شریف۔

(۱۶) کثرت سے لا الٰہ الا اللہ پڑھنا۔ کذا روی الطبرانی فی الکبیر والحکیم الترمذی فی نوادر الاصول والاصبہانی فی الترغیب ھذہ الامور فی حدیث طویل عن عبد الرحمٰن بن سمرۃ مرفوعًا۔

(۱۷) شہادت فی سبیل اللہ۔ کما روی الترمذی وابن ماجہ عن المقدام بن معد یکرب رض مرفوعًا۔

(۱۸) موت بسببِ اسہالِ بطن۔ کما اخرج الترمذی مرفوعًا۔ مَن قتلہ بطنہ لم یعذّب فی قبرہ۔

(۱۹) طولِ سجود۔ کما روی ابونعیم عن سلمان الفارسیؓ۔

(۲۰) سورت مُلک کی تلاوت۔ کما روی الحاکم عن ابن مسعودؓ قال سورۃ الملک هی المانعۃ تمنع من عذاب القبر یُؤتی صاحبها فی قبرہ من قِبَل رأسِہ فیقول رأسُہ لاسبیل علیّ فانہ وعی فیّ سورۃ الملک ثم یؤتی من قبل رجلیہ فتقول رجلاہ لیس لک علیّ سبیلٌ انہ کان یقوم بی بسورۃ الملک۔ واخرج النسائی عن ابن مسعود قال من قرأ تبارک الذی بیدہ المُلک کل لیلۃٍ منعہ اللہ بها من عذابِ القبر و کنّا فی عهد رسولِ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نُسَمِّیها المانعۃ۔ آہ۔ ایک اور حدیث ہے وسمّاها رسولِ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المنجیۃ۔

(۲۱) سورت الم تنزیل پ۲۱ کی کثرتِ تلاوت۔ کما روی الدارمی عن خالد بن معدان رضی اللہ عنہ۔

(۲۲) سورت یٰسٓ کی کثرتِ تلاوت۔

(۲۳) موتِ یوم جمعہ۔ فاخرج البیهقی عن عکرمۃ بن خالد قال مَن مات یوم الجمعۃ اولیلۃ الجمعۃ ختم بخاتم الایمان ووقی عذاب القبر۔ واخرج ابویعلی عن انس مرفوعًا من مات یوم الجمعۃ وُقِی عذاب القبر۔ آہ۔

(۲۴) ماہ رمضان شریف۔ بعض آثار سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ رمضان شریف میں اللہ تعالیٰ تمام اموات سے تا آخر رمضان عذاب اٹھا لیتے ہیں۔ اخرج البیهقی باسناد ضعیف عن انس بن مالک ان عذاب القبر یُرفع عن الموتیٰ فی شهر رمضان۔ کذا فی شرح الصدور ص۷۵۔

(۲۵) جمعہ کی رات نمازِ مغرب کے بعد دو رکعت نفل بایں طریقہ پڑھنا کہ ہر رکعت میں فاتحہ کے بعد سورت اذازلزلت پندرہ مرتبہ پڑھی جائے۔ اخرج الاصبهانی فی الترغیب عن ابن عباس رضی اللہ عنهما قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مَن صلّی بعد المغرب رکعتین فی لیلۃ الجمعۃ یقرأ فی کل رکعۃ منهما بفاتحۃ الکتاب مرۃً واذا زلزلت خمس عشرۃ مرۃً هوّن اللہ علیہ سکراتِ الموت واعاذہ اللہ من عذاب القبر ویَسّر لہ الجواز علی الصراط یوم القیامۃ۔ آہ۔

(۲۶) موت حالتِ رباط میں۔ مُرابِط وہ شخص ہے جو غزا وجہاد کی نیت سے اسلامی مملکت کی

سرحدات پر مقیم ہو۔ اخرج الطبرانی عن ابی امامۃؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من رابط فی سبیل اللہ اٰمنہ اللہ من فتنۃ القبر۔ واخرج الطبرانی عن ابی سعید الخدریؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال مَن تُوُفّی مرابطاً وُقِیَ فتنۃ القبر واُجریَ علیہ رزقُہ۔ واخرج احمد عن عقبۃ بن عامر مرفوعاً کلُّ میّتٍ یُختَم علی عملہ الّا المرابط فی سبیل اللہ فانہ یجری علیہ عملُہ حتی یبعثہ اللہ ویؤمَن مِن فتّانی القبر۔

(۲۷) حکیم ترمذیؒ نے تصریح کی ہے۔ کہ صدیقیت بھی مثل شہادت ہے۔ صدیقوں سے قبر میں سوال نہیں ہوگا کما فی شرح الصدور ص ۶۲۔ لیکن کسی حدیث میں اس کا ذکر نہیں آیا۔

(۲۸) وبا، طاعون سے مرے ہوئے شخصِ مسلم سے بھی قبر میں سوال نہیں ہوتا۔ اور فتنۂ قبر سے وہ محفوظ ہوتا ہے۔ کما صرّح بہ الحافظ ابن حجرؒ فی کتاب بذل الماعون فی فضل الطاعون حیث قال کما فی شرح الصدور ان المیّت بالطعن لا یُسئَل لانہ نظیر المقتول فی المعرکۃ وبانّ الصابر بالطاعون محتسباً یعلم انّہ لا یصیبہ الّا ما کُتِب لہ۔ آہ۔

(۲۹) بچپن میں موت۔ اس میں اختلاف ہے کہ کیا اطفال سے بھی قبر میں سوال ہوتا ہے یا نہیں۔ بعض علماء کہتے ہیں۔ کہ ان سے بھی سوال ہوتا ہے اُس میثاق کے بارے میں جس کا صلب آدم علیہ السلام میں اقرار لیا گیا تھا۔ لیکن عند الجمہور سوالِ منکر ونکیر سے اور عذابِ قبر سے اطفال محفوظ ہیں۔ ابن حجر رحمہ اللہ کا فتویٰ بھی یہی ہے۔ حافظ سیوطیؒ شرح صدور میں قول جمہور کے بارے میں لکھتے ہیں وھذا القول ھو الصحیح بل الصواب وقد قال النسفی فی بحر الکلام الانبیاء واطفال المؤمنین لیس علیھم حسابٌ ولا عذابُ القبر ولا سوالُ منکرٍ ونکیرٍ وقد افتی بہ الحافظ ابن حجرؒ۔ انتھٰی باختصار۔ یہ اُن اعمالِ صالحہ مُنجیہ کا ذکر کیا گیا جن کا تعلق حیات یا وقتِ موت سے تھا۔ آگے ہم اُن اعمال کا ذکر کرنا چاہتے ہیں جن پر موت کے بعد عمل کرنا مُنجی و مُخفِّفِ عذاب ہے۔

(۳۰) وضع جریدہ رطب علی القبر و وجود اشجار عند القبر۔

(۳۱) تلاوتِ قرآن و ذکر اللہ تعالیٰ عند القبر۔

(۳۲) تلاوتِ سورتِ یٰس عند القبر مخفّفِ عذابِ قبر ہے۔ اور بعض روایات میں ہے کہ والدین کی قبروں کے پاس سورتِ یٰس پڑھنا موجبِ مغفرت ہے۔

(۳۳) دعا کرنا اموات کے لیے نہایت مفید ہے۔

(۳۴) نفل نمازوں اور روزوں کا ثواب اموات کو بخشنا اموات کے لیے نافع ہے اور مخفِّفِ

عذابِ قبر ہے۔ اسی طرح میت کی طرف سے حج کرنا میت کے لیے قبر میں نافع ہے۔

(۳۵) میت کی طرف سے صدقہ کرنا میت کی مغفرت یا تخفیفِ عذاب کا ذریعہ ہے۔

حافظ عینی عمدہ ج ۳ ص ۱۱۹ میں لکھتے ہیں۔ قال الخطابی فیہ دلیل علی استحباب تلاوۃ الکتاب العزیز علی القبور لانہ اذا کان یرجی عن المیت التخفیف بتسبیح الشجر فتلاوۃ القرآن العظیم اعظم رجاء وبرکۃ قلت اختلف الناس فی ھذہ المسألۃ فذھب ابوحنیفۃ واحمد رضی اللہ تعالی عنھما الی وصول ثواب قراءۃ القرآن الی المیت لما روی ابوبکر النجار فی کتاب السنن عن علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالی عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من مر بین المقابر فقرأ قل ھو اللہ احد احد عشر مرۃ ثم وھب أجرھا للاموات اعطی من الاجر بعدد الاموات۔

وفی سننہ ایضا عن انس یرفعہ من دخل المقابر فقرأ سورۃ یٰس خفف اللہ عنھم یومئذ وعن ابی بکر الصدیق رضی اللہ تعالی عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من زار قبر والدیہ او احدھما فقرأ عندہ او عندھما یٰس غفرلہ۔ وروی ابوحفص بن شاھین عن انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من قال الحمد للہ رب العالمین رب السموات ورب الارض رب العالمین ولہ الکبریاء فی السموات والارض وھو العزیز الحکیم للہ الحمد رب السموات ورب الارض رب العالمین ولہ العظمۃ فی السموات والارض وھو العزیز الحکیم ھو الملک رب السموات ورب الارض ورب العالمین ولہ النور فی السموات والارض وھو العزیز الحکیم مرۃ واحدۃ ثم قال اللھم اجعل ثوابھا لوالدی لم یبق لوالدیہ حق الا اداہ الیھما۔

وقال النووی المشھور من مذھب الشافعیؒ وجماعۃ ان قراءۃ القرآن لا تصل الی المیت والاخبار المذکورۃ حجۃ علیھم ولکن اجمع العلماء علی ان الدعاء ینفعھم ویصلھم ثوابہ لقولہ تعالی (والذین جاءوا من بعدھم یقولون ربنا اغفرلنا ولاخواننا الذین سبقونا بالایمان) وغیر ذلک من الآیات والاحادیث المشھورۃ منھا قولہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم۔ اللھم اغفر لاھل بقیع الغرقد ومنھا قولہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم اللھم اغفر لحینا ومیتنا۔ وغیر ذلک۔

فان قلت ھل یبلغ ثواب الصوم او الصدقۃ او العتق قلت روی ابوبکر النجار فی کتاب السنن من حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ انہ سأل النبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ ان العاص بن وائل کان نذر فی الجاھلیۃ ان ینحر مائۃ بدنۃ وان ھشام

ابن العاص نحر حصته خمسين افيجزئ عنه فقال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان اباك لوكان اقر بالتوحيد فصمت عنه او تصدقت عنه او اعتقت عنه بلغه ذلك) وروى الدارقطنى (قال رجل یا رسول اللہ كيف ابر ابوى بعد موتهما فقال ان من البر بعد الموت ان تصلى لهما مع صلاتك وان تصوم لهما مع صيامك وان تصدق عنهما مع صدقتك) وفى كتاب القاضى الامام ابى الحسين بن الفراء عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ (انه سأل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ اذا نتصدق عن موتانا ونحج عنهم وندعو فهل يصل ذلك اليهم قال نعم ويفرحون به كما يفرح احدكم بالطبق اذا اهدى اليه۔

وعن سعد (انه قال یا رسول اللہ ان ابى مات افاعتق عنه قال نعم) وعن ابى جعفر محمد ابن على بن حسين (ان الحسن والحسين رضی اللہ عنهما كانا يعتقان عن على رضی اللہ تعالیٰ عنه) وفى الصحيح (قال رجل یا رسول اللہ ان امى توفيت اينفعها ان اتصدق عنها قال نعم)۔

فان قلت قال اللہ تعالیٰ (وان ليس للانسان الا ما سعى) وهو يدل على عدم وصول ثواب القرآن للميت۔

قلت اختلف العلماء فى هذه الآية على ثمانية اقوال۔ احدها انها منسوخة بقوله تعالى (والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم) ادخل الآباء الجنة بصلاح الابناء قاله ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنهما۔ الثانى انها خاصة بقوم ابراهيم وموسى عليهما السلام واما هذه الامة فلهم ما سعوا وما سعى لهم غيرهم قاله عكرمة۔ الثالث المراد بالانسان ههنا الكافر قاله الربيع ابن انس۔ الرابع ليس للانسان الا ما سعى من طريق العدل واما من باب الفضل فجائز ان يزيد اللہ تعالیٰ ما شاء قاله الحسين بن فضل۔ الخامس ان معنى ما سعى ما نوى قاله ابو بكر الوراق۔ السادس ليس للكافر من الخير الا ما عمله فى الدنيا فيثاب عليه فى الدنيا حتى لا يبقى له فى الآخرة شئ ذكره الثعلبى۔ السابع ان اللام فى الانسان بمعنى على تقديره ليس على الانسان الا ما سعى۔ الثامن انه ليس له الا سعيه غير ان الاسباب مختلفة فتارة يكون سعيه فى تحصيل الشئ بنفسه وتارة يكون سعيه فى تحصيل سببه مثل سعيه فى تحصيل قرابة وولد يترحم عليه وصديق يستغفر له وتارة يسعى فى خدمة الدين والعبادة فيكتسب محبة اهل الدين فيكون ذلك سببا حصل بسعيه حكاه ابو الفرج عن شيخه ابن الزغوانى۔ انتهى۔

مسألہ ثامن عشر حدیث بابِ ھٰذا سے معلوم ہوگیا۔ کہ قبر زمین کے اُس حصّے کا نام ہے۔ جو مَدفَنِ میّت ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا۔ کہ عذابِ قبر و نعیمِ قبر کا تعلق بھی اِسی مَدفَنِ ارضی کے ساتھ ہے۔ اسی میں نعیم حاصل ہے صالحین کو۔ اور اسی میں ہی عذاب ہوتا ہے کفّار و فُسّاق کو۔ اور اسی مَدفن کو روضہ بنایا جاتا ہے صالحین کے لیے۔ اور یہی مدفن ہی حُفرۃٌ من النار ہے غیر صالحین و کفّار کے لیے۔ کما فی الحدایث۔ القبرُ روضۃٌ من ریاض الجنّۃ او حُفرۃٌ من حُفَر النار۔ اور یہی مَدفَنِ ارضی موضع سوالِ نکیر و منکر ہے۔

تفصیلِ کلام یہ ہے۔ کہ اس بات میں اختلاف ہے کہ قبر کس چیز کا نام ہے؟ جمہور اہل السنّۃ والجماعۃ، محدّثین و مفسّرین کے نزدیک قبر اُس مَدفَنِ ارضی کا نام ہے جس میں جسد موجود ہوتا ہے۔

لیکن بعض علماء کی رائے میں قبر کا مفہوم نہایت وسیع ہے۔ اُن کے نزدیک قبر مطلق عالمِ برزخ کا نام ہے جس میں عِلّیّین و سِجّین بھی داخل ہیں۔ دوسرے قول والے علماء طائفہ قلیلہ ہیں۔ اِس سرِ ذمۂ قلیلہ کا قول جمہور کے مخالف ہونے کے علاوہ نصوص کے بھی خلاف معلوم ہوتا ہے۔

یہ گروہ کہتا ہے کہ نکیر و منکر کے سوال و جوابُ عِلّیّین یا سِجّین میں ہوتے ہیں۔ اور وہ بھی صرف روح سے نہ کہ بدن سے۔ اور عِلّیّین و سِجّین ہی قبریں ہیں۔ اِس گروہ کے قول کے پیشِ نظر قبریں زمین میں نہیں ہوتیں۔ کیونکہ عِلّیّین و سِجّین زمین میں نہیں ہیں۔

جمہور کی رائے صحیح و حق ہے۔ جمہور کے نزدیک قبر نام ہے زمین میں کھودے ہوئے گڑھے کا۔ جس میں میّت کا جسد مدفون ہوتا ہے۔ البتہ جو شخص جل جائے اور اس کے بدن کی راکھ منتشر ہوجائے یا پانی میں غرق ہوجائے یا جانور اسے کھاجائے۔ پس ایسے شخص کا جسم یا اجزاءِ جسم جہاں جہاں موجود ہوں گے وہ اس کی قبر ہے۔ اگر وہ پانی میں غرق ہوا تو زمین پر ہی اس کا جسم رہے گا۔ اور اگر درندے کھاگئے تو درندوں کے پیٹ ایک خاص وقت تک اس کے لیے قبور ہیں۔ اور جب درندے مرجائیں تو اُن کے اجزاء بھی کسی جگہ زمین ہی پر رہیں گے۔ اور اس میں کوئی بُعد نہیں۔ کہ درندے کے پیٹ میں اجزاءِ میّت کو عذاب دیا جارہا ہو۔ اور درندے کو احساس نہ ہو۔ کیونکہ عذابِ قبر اور نعیمِ قبر اللہ تعالےٰ کے مخفی معاملات میں سے ہیں۔

شرحِ عقائد میں ہے ولا یستلزم أن یتحرّک المیّت اویضطرب من الألم او یُریٰ اثر العذابِ علیہ من إحراقٍ اوضربٍ حتّی انّ الغریق فی الماء والماکول فی بُطون الحیوانات اوالمصلوب فی الهواءِ یُعذَّب وإن لم نَطّلع علیہ۔ انتھی بتصرّف قلیل۔

حدیثِ باب ھذا صراحۃً قولِ جمہور کی مؤیّد ہے۔ کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام ارضی مدفنین پر گزرے تھے۔ اور اِن ارضی مدفنین کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اِن مدفنین میں وجودِ عذاب کی اطلاع دی تھی اور ان مدفنین ہی پر شاخیں گاڑی تھیں۔

وعن عائشۃ رضی اللہ عنہا مرفوعًا لعن اللہ الیھود والنصاریٰ اتخذوا قبور انبیائھم وصالحیھم مساجد۔ رواہ البخاری۔ ظاہر ہے۔ کہ یہود و نصاریٰ انبیاء علیہم السلام اور صلحاء کی اِن ہی قبروں کو سجدہ کرتے تھے جو زمین پر موجود تھیں۔ وروی ابوداؤد عن القاسم قال دخلتُ علی عائشۃ رضؓ فقلتُ یا أُمّہ اِکشِفِی لی عن قبرِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وصاحبیہ فکشفت لی عن ثلاثۃِ قبور۔ وروی ابوداؤد نھی ای رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن یُقعد علی القبر وأن یُجصّص ویُبنیٰ علیہ۔ وعن ابن عمرؓ انّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا أدخل المیت القبر قال بسم اللہ وباللہ وعلی ملّۃ رسول اللہ۔ وعن عمرو بن حزم قال رآنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مُتّکئًا علی قبر فقال لا تُؤذِ صاحبَ ھذا القبر مشکوٰۃ ص ۱۴۹

وعن ابی ھریرۃ رضؓ انّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلّی علی جنازۃٍ ثم اتی القبر فحثیٰ علیہ قبل رأسہ ثلاثًا۔ مشکوٰۃ ص ۱۴۹۔ وعن ابی مرثدٍ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تجلسوا علی القبور ولا تُصلّوا الیھا۔

وروی الطبرانی فی الاوسط عن ابی ھریرۃ رضؓ قال خرجنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی جنازۃ فجلس الی قبر فقال ما یأتی علی ھذا القبرِ من یوم إلّا وھو یُنادی بصوتٍ طلقٍ ذلقٍ یا ابنَ آدم کیف نسیتَنی الم تعلم انّی بیتُ الوحدۃ وبیتُ الغُربۃ وبیت الوحشۃ وبیتُ الدود وبیت الضیق إلّا من وسّعنی اللہ علیہ۔

اِن احادیث سے واضح طور پر مسلکِ جمہور کی تائید حاصل ہوتی ہے۔ یہ دالّ ہیں اس بات پر کہ قبر زمین کے اُس خطّے کا نام ہے جو مدفنِ میّت ہو یا جہاں پر بدنِ میّت کے اجزاء واقع ہوں۔

باب ماجاء فی نضح بول الغلام قبل ان یطعم **حدثنا** قتیبۃ واحمد بن منیع قالا ناسفیان بن عُیَیْنَۃ عن الزہری عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن عُتْبَۃ **عن** ام قیس

ھذا فانھا مسائل مھمۃ وابحاث شریفۃ ولن تجدھا مجموعۃ فی غیر ھذا الکتاب وللہ الحمد و المنۃ وھو اعلم بالصواب۔

باب ماجاء فی نضح بول الغلام قبل ان یطعم

بابِ ہٰذا میں متعدد مسائل ہیں۔ ان کی تفصیل وتوضیح یہ ہے۔

مسألہ اُولیٰ جمہور ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بولِ غلام وجاریہ (لڑکا اور لڑکی) بعد مدتِ رضاعۃ یعنی بعد اکل الطعام نجس ہے اور واجب الغسل ہے۔ البتہ مدتِ رضاعت میں یعنی قبل اکل الطعام دونوں کے بول کے طریقۂ طہارت میں اختلاف ہے۔ اس میں کئی مذاہب ہیں۔ تفصیل مذاہب یہ ہے۔

مذہب اوّل بولِ غلامِ صغیر میں جب کہ وہ کپڑے کو لگ جائے نضح کافی ہے۔ اور بولِ جاریہ میں غسل واجب ہے۔ واختارہ الشافعی واحمد واسحاق وابن وہب رحمہم اللہ تعالیٰ۔

قال الخطابیؒ وممن قال بظاہر الحدیث علی بن ابی طالبؓ والیہ ذھب عطاءؒ والحسن البصریؒ وھو قول الشافعیؒ واحمد واسحاق قالوا ینضح بولُ الغلام مالم یطعم ویغسل بول الجاریۃ ولیس ذلک من اجل ان بول الغلام لیس بنجس ولکنہ من اجل التخفیف الذی وقع فی ازالتہ۔ انتھیٰ۔ قال النووی ثم ان النضح انما یجزئ مادام الصبیّ یقتصر بہ علی الرضاعۃ اما اذا اکل الطعام علی جھۃ التغذیۃ فانہ یجب الغسل بلا خلاف۔ انتھیٰ۔

مذہب ثانی غلام وجاریہ دونوں کے بول میں نضح کافی ہے۔ یہ مذہب ہے امام اوزاعیؒ و حسن بصریؒ کا۔ اور یہ ایک روایت ہے امام شافعی وامام مالک رحمہما اللہ سے۔ حسن بصری کا ایک قول موافق مذہب اوّل بھی ہے۔

مذہب ثالث۔ دونوں کے بول میں غسل واجب ہے۔ یہ مذہب ہے امام ابوحنیفہؒ و

بنتِ مِحصنٍ قالت دخلتُ بابن لی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یأکل الطعام فبال علیہ فدعا بماء فرشہ علیہ وفی الباب عن علی وعائشۃ وزینب ولُبابۃ

سفیان ثوریؒ کا۔ اور یہی مشہور قول ہے امام مالکؒ کا۔ اور یہی قول مختار ہے اکثر مالکیہ کے نزدیک۔ قال ابن العربی المالکی والصحیح انہ لا یفرق بین بول الغلام والجاریۃ وانہ یغسل لانّہ نجسٌ داخلٌ تحت عموم ایجاب غسل البول وماورد فی ھٰذہ الاحادیث لا یمنع غسلہ انّما ھو موضوعٌ لبیان الغسل وانّما سقط الفرك لانہ لا یحتاج الیہ فان الرجل الکبیر لو بال علی ثوب واُتبعہ ماءً لکان ذلك تطہیراً۔ انتہٰی۔

امام شافعیؒ سے ان مذاہب ثلاثہ کے مطابق تین روایتیں مروی ہیں۔ البتہ شوافع کے نزدیک مختار مذہب اوّل ہے۔

مذہب رابع بولِ غلام (لڑکا) طاہر ہے اور بولِ جاریہ (لڑکی) نجس ہے۔ یہ داؤد ظاہریؒ کا مذہب ہے اور منقول ہے امام اوزاعیؒ وامام مالکؒ سے بھی۔ قال العینی نقل عن مالكٍ ایضاً انّ بول الصغیر الذی لا یطعم طاھرٌ وکذا نقل عن الاوزاعیؒ وداؤد الظاھریؒ۔ انتہٰی۔ ان سب ائمہ کے نزدیک یہ حکم اُس غلام کے ساتھ مختص ہے جو ابھی طعام یعنی کھانا کھانے کے قابل نہ ہو اور صرف رضاعت پر مکتفی ہو۔ کیونکہ بعد اکل الطعام بولِ غلام کا غَسل واجب ہے۔

فائدہ ابن بطّالؒ نے شرح بخاری میں اور قاضی عیاضؒ نے امام شافعیؒ وامام احمدؒ کی طرف بھی قول طہارتِ بول غلام کی نسبت کی ہے۔ ابن عبد البرؒ نے بھی یہی لکھا ہے۔ لیکن حنابلہ وشافعیہ اس نسبت کو باطل کہتے ہیں۔ اور کہتے ہیں۔ کہ امام شافعیؒ وامام احمدؒ بولِ غلام کو طاہر نہیں کہتے۔ بلکہ وہ اسے نجس کہتے ہیں۔ البتہ طریقۂ تطہیر میں وہ اختلاف کرتے ہوئے بولِ غلام میں نضح کو کافی سمجھتے ہیں۔ قال النووی ھٰذہ حکایۃ باطلۃ۔

ہم کہتے ہیں کہ ابن بطالؒ وقاضی عیاضؒ نے جو نسبتِ طہارتِ بولِ غلام کی ہے شافعیؒ و احمدؒ کی طرف یہ بطور لازم ہے۔ پس شافعیہ وحنابلہ صراحۃً طہارت بول غلام تسلیم کریں یا نہ کریں ان کے مذہب کے پیش نظر طہارتِ بولِ غلام لازم آتی ہے۔ کیونکہ بولِ غلام پر نفس نضحِ ماء ورشِّ ماء بغیر تقاطُرِ ماء وبغیر عصر نہ مُزیلِ نجاست ہے اور نہ مقلّلِ نجاست۔ کیونکہ اس سے نجاست

بنت الحارث وهی ام الفضل بن عباس بن عبد المطلب وابی السمح وعبد اللہ بن عمرو وابی لیلی وابن عباس **قال** ابو عیسی وھو قول غیر واحد من اصحاب النبی

مزید پھیل جاتی ہے۔ فالقول بالنضح والرش یستلزم عدم نجاسۃ بول الغلام سواء اعترفوا بطہارتہ امر لا۔

مذہب خامس ابن حزم ظاہریؒ کے نزدیک غلام صغیر ہو یا کبیر اس کے بول میں نضح کافی ہے۔ قال النوویؒ وشذ ابن حزم فقال وتطہیر بول الذکر أیّ ذکر کان فبان یرش الماء علیہ رشا یزیل اثرہ وبول الانثی یغسل۔ انتہی۔

فائدہ۔ نضح کے معنی میں شوافع وحنابلہ کے متعدد اقوال ہیں۔

قول اول ھوان یغمر الشئ الذی اصابہ البول بالماء کسائر النجاسات بحیث لو عصر لا یعصر ولا یشترط عصرہ۔ قالہ البغوی۔ یعنی اتنا تھوڑا پانی نجس کپڑے پر ڈالا جائے کہ وہ نچوڑنے کے بھی قابل نہ ہو اور اگر نچوڑا جائے تو اس سے پانی نہ نکلے۔

قول ثانی ھو ان یغمر و یکاثر بالماء مکاثرۃ لا یبلغ جریان الماء وتقاطرہ۔ یہ مختار امام الحرمین ومختار محققین ہے۔ اسی قول کو امام نوویؒ نے صحیح ومختار کہا ہے۔ اس قول کے پیش نظر تقاطر ضروری نہیں ہے۔

قول ثالث وقیل ھو تغلیب الماء علی البول سواء کان مع التقاطر ام لا۔ بہرحال بہرسہ اقوال نضح نہ تو مزیل نجاست ہے اور نہ مقلل نجاست۔ بلکہ نضح سے نجاست مزید پھیل جاتی ہے۔ کسی حدیث میں نضح کی اس قسم کی تعریف منقول نہیں ہے۔ قال البیہقیؒ و الاحادیث المسندۃ فی الفرق بین بول الغلام والجاریۃ فی ھذا الباب اذا ضم بعضھا الی بعض قویت وکأنھا لم تثبت عند الشافعیؒ حین قال ولا یتبین لی فی بول الصبی والجاریۃ فرق من السنۃ الثابتۃ۔ انتہی۔

دلائل احناف اپنے مسلک کی تائید میں علماء احناف متعدد ادلہ پیش کرتے ہیں۔

دلیل اول عن ابی ھریرۃ مرفوعا اکثر عذاب القبر من البول۔ رواہ احمد وابن ماجہ والحاکم و قال صحیح علی شرط الشیخین۔

صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین ومن بعدھم مثل احمد واسحٰق **قالوا** ینضح بولُ الغلام ویُغسل بولُ الجاریۃ وھذا مالم یطعما فاذا طعِما غُسِلا جمیعا

دلیل ثانی عن ابی امامۃؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اتّقوا البول فانہ اوّلُ ما یحاسَب بہ العبدُ فی القبر۔ رواہ الطبرانی۔

دلیل ثالث عن ابن عباسؓ مرفوعًا عامۃُ عذاب القبر فی البول فاستنزھوا من البول۔ رواہ البزار والطبرانی۔ اس قسم کی متعدد حدیثیں مروی ہیں۔ اُن میں بول مطلق وعام ہے۔ جو بولِ صغیر کو بھی شامل ہے۔ معلوم ہوا کہ مطلق بول نجس ہے اور اس سے بچنا اور اس کا غسل لازم ہے خواہ بولِ غلام صغیر ہو خواہ بولِ رجلِ کبیر۔ خواہ بولِ جاریہ صغیرہ ہو، یا بولِ جاریہ کبیرہ ہو۔

دلیل رابع عن شفی بن ماتع الاصبحی مرفوعًا اربعۃ یؤذون اھلَ النار علی ما بھم من الاذٰی یسعون بین الحمیم والجحیم یدعون بالویل والثبور یقول اھل النار بعضھم لبعض ما بال ھؤلاء قد آذونا علی ما بنا من الاذٰی فذکر رجالا ثلاثۃ ثم ذکر رجلا رابعًا۔ وفیہ۔ ثم یقال للذی یجرّ أمعاءہ ما بال الأبعدِ قد آذانا علی ما بنا من الاذٰی فیقول اِنّ الأبعد کان لا یُبالی این اَصابَ البولَ منہ لا یغسلہ۔ رواہ ابن ابی الدنیا فی کتاب الصمت والطبرانی فی الکبیر۔

اس حدیث میں بھی لفظِ بول مطلق ہے۔ معلوم ہوا کہ مطلق بول نجس ہے۔ اور اس میں غسل لازم ہے۔ اس حدیث سے یہ بھی واضح ہوا۔ کہ بول کی نجاست کا معاملہ نہایت شدید ہے۔ اور بول کے بارے میں یہ وعید شدید وارد ہے۔ لہٰذا ایسے خطرناک معاملہ میں تسامُح سے کام لے کر صرف نَضح ورَش پر اکتفاء کرنا خطرے سے خالی نہیں ہے۔

دلیل خامس بخاری شریف میں ہے عن عائشۃؓ انّھا قالت اُتِی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بصَبیٍّ فبال علی ثوبہ فدعا بماءٍ فأتبعہ ایاہ۔ اِتباع ماء کنایہ ہے غسل سے۔ ممکن ہے کہ ذکرِ غَسل کی بجائے ذکرِ اِتباع میں اشارہ ہو غسلِ خفیف کی طرف۔ اور احناف بھی بولِ صبی میں غَسلِ خفیف جائز سمجھتے ہیں۔

بہرحال اس حدیث میں نَضح ورَش کا ذکر نہیں ہے۔ پس اتباع سے مراد غَسلِ خفیف ہے۔

اس لیے اس حدیث کی بعض روایات میں ہے فأتبعہ الماء ولم یغسلہ۔ ولذا قال الامام محمد فی موطاہ بعد ذکر ھذا الحدیث۔ وبھذا نأخذ نتبعہ ایاہ غسلاً حتی تنقیہ وھو قول ابی حنیفۃ رحمہ اللہ۔ وقال الطحاوی واتباع الماء حکمہ حکم الغسل ألا تری ان رجلاً لو اصاب ثوبہ عذرۃ فاتبعھا الماء حتی ذھب بھا ان ثوبہ قد طھر۔

دلیل سادس روی الطحاوی عن عائشۃؓ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یؤتی بالصبیان فیدعولھم فأتی بصبی مرۃ فبال علیہ فقال صبوا علیہ الماء صباً۔ نیز صحیح مسلم میں ہے ان صبیاً بال علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فدعا بماء فصب علیہ ماء۔

ان احادیث کی تقریر بھی وہی ہے جو گزر گئی۔ ان میں رش و نضح کا ذکر نہیں ہے اور صبِ ماء کنایہ ہے غسل سے۔ وعن ابی لیلیؓ قال کنت عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجئ بالحسن فبال علیہ فاراد القوم ان یعجلوہ فقال ابنی ابنی فلما فرغ من بولہ صب علیہ الماء۔ صاحبِ بحر لکھتے ہیں اما حکم الصب فانہ اذا صب الماء علی الثوب النجس ان اکثر الصب بحیث یخرج ما اصاب الثوب من الماء وخلفہ غیرہ ثلاثاً فقد طھر لان الجریان بمنزلۃ التکرار والعصر والمعتبر غلبۃ الظن ھو الصحیح۔ انتہی۔ قال اللہ تعالیٰ انا صببنا الماء صباً۔

دلیل سابع ہماری احادیث محرِم ہیں یعنی اُن کا تقاضا ہے۔ کہ بولِ غلام میں فقط نضح پر اکتفا کرنے سے نماز حرام ہے۔ اور خصم کی دلیلیں مُبیح ہیں۔ اور مسلّم قانون ہے کہ بوقتِ تعارض محرِّم کو مُبیح پر ترجیح ہوتی ہے۔

دلیل ثامن ہماری بعض احادیث مشتمل ہیں وعید شدید پر کما تقدم ان عامۃ عذاب القبر من البول وکما تقدم حدیث مرور النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی قبرین یعذبان۔ وفیہ۔ اما احدھما فکان لا یستنزہ من البول۔

اور وعید کے اسباب سے بچنا فرض ہے اور نہایت اہم ہے۔ خصوصاً جب کہ وعید کا تعارض سنت یا واجب کی بجائے صرف اباحت کے ساتھ ہو۔ کما فی ھذا المقام فانھم یبیحون النضح والرش ولا یقولون بوجوبہ ولا بسنیتہ۔ تو ایسے موقعہ پر احادیثِ وعید کے مطابق عمل کرنا احتیاط کا تقاضا ہے۔ کیونکہ بصورت دیگر خطرہ ہے۔ کہ اباحت و رخصت پر عمل کرتے ہوئے کہیں وعیدِ شدید کا مصداق نہ بن جائے۔

دلیلِ تاسع قیاس ونظر ہے جو مؤیّدِ مذہب حنفی ہے۔ وہ یہ کہ غلام وجاریہ کے غائط کے طریقہ تطہیر میں باتفاقِ ائمہ اختلاف نہیں ہے۔ اور دونوں کا حکم ایک ہے یعنی دونوں میں غسل واجب ولازم ہے۔ اسی طرح دونوں کا دم نجس ہے۔ اور دونوں کے دم میں باتفاق ائمہ غسل لازم ہے۔ تو ہم غائط ودم پر قیاس کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ کہ دونوں کے بول کا حکم بھی ایک ہونا چاہیے۔ لہٰذا دونوں میں غسل ضروری ہے۔

دلیل عاشر نجاستِ بول اور وجوب غسلِ مطلق بول خواہ بول صبی ہو یا بولِ کبیر ہو میں متعدد احادیثِ صحیحہ وارد ہیں مثل حدیث استنزِھوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ۔ ان احادیث میں سے بعض کا بیان گزر چکا۔

بخلاف احادیثِ فرق بین بول الغلام وبین بول الجاریۃ کہ ان میں احادیثِ صحیحہ قویہ وارد نہیں ہیں۔ قال الحافظؒ وفی الفرق احادیث لیست علی شرط البخاری وقال ابن عبدالبر کما فی الزرقانی احادیث التفرقۃ بین بول الصبیّ والصبیۃ لیست بالقویۃ انتہٰی ولذا قال الشافعیؒ ولا یتبیّن لی فی بول الصبی والجاریۃ فرق من السنۃ الثابتۃ۔

دلیل حادی عشر ہماری حدیثیں نجاستِ بولِ غلام اور اس کے وجوب غسل میں صریح ہیں۔ اور قابلِ تاویل نہیں ہیں۔ کما لایخفٰی۔ بخلاف احادیثِ نضح ورش۔ کہ وہ قابلِ تاویل ہیں۔ تاویل یہ ہے۔ کہ ممکن ہے۔ کہ نضح ورش بمعنی غسل ہوں۔ لغت میں بھی اور احادیث میں بھی رش ونضح بمعنی غسل مستعمل ہیں۔ کما سیاتی بیان ذلک۔ لہٰذا صریح وناطق احادیث پر عمل بہتر ہے بمقابلہ ان احادیث کے جو مبہم وقابلِ تاویل ہو کر محتمل للمعانی المتعددہ ہوں۔

دلائلِ شافعیہؒ وحنابلہ وہ اپنے مسلک کی تائید کے لیے متعدد احادیث پیش کرتے ہیں۔

دلیل اوّل شوافع وحنابلہ ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں بول غلام میں نضح ورش پر اقتصار ہے۔ کما فی حدیث الباب للترمذی وفیہ۔ فدعا بماء فرشّہ علیہ۔ یہ حدیث اُمّ قیسؓ کی ہے۔ اسی طرح بعض احادیث میں نضح کی تصریح ہے۔ اخرج ابوداؤد عن علیؓ مرفوعاً یغسل بول الجاریۃ وینضح بول الغلام۔

احناف وموالکہ ان کی اس دلیل کے متعدد جوابات دیتے ہیں۔

جواب اوّل ان احادیث کا ہمارے ادلہ سے تعارُض ہے۔ اور ہماری حدیثیں مُحرّم ہیں اور یہ مُبیح ہیں۔ اور ترجیح مُحرّم کو ہوتی ہے مُبیح کے مقابلہ میں۔ کما تقدّم بیانہ۔

جواب ثانی احادیثِ نضح ورش بمنزلہ مُبیح ہیں اور ہماری حدیثیں سخت وعید پر مشتمل ہیں مثل حدیث ابی ہُریرہ مرفوعًا بلفظ استنزِھُوا من البول فانّ عامّۃ عذاب القبر منہ۔ اور احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ عند التعارُض احادیثِ اباحت ورخصت کے مقابلہ میں اسبابِ وعید سے اجتناب کیا جائے۔

قال العلامۃ ابی الطیب فی شرح الترمذی والاولیٰ التمسُّک بعموم حدیث ابی ھریرۃ الذی صحّحہ ابن خزیمۃ وغیرہ مرفوعًا بلفظ۔ استنزھوا من البول۔ الحدیث لانّہ ظاھر فی تناوُل جمیع الابوال فیجب اجتنابھا لھذا الوعید۔ انتہیٰ۔ وھکذا قال الحافظ ابن حجرؒ فی استدلال الجمھور فی مسئلۃ بول ما یوکل لحمہ ولکن سکت عن ھذا الاستدلال فی مسئلۃ الباب کما ھو عادتہٗ عفا اللہ عنہ۔ وقد اشار الی ھذا الاستدلال ابن العربیؒ حیث قال الصحیح غسل بولِ الغلام بانہ نجسٌ داخلٌ تحت عموم ایجاب غسل البول۔ اھ۔

جواب ثالث ان احادیث میں رشّ ونضح بمعنی الغسل ہیں۔ توضیح کلام یہ ہے کہ روایات مسئلہ ھذا میں چار الفاظ مروی ہیں۔ رشّ۔ نضح۔ اِتباع۔ صبّ۔ آخری دو الفاظ ہمارے مؤیّد ہیں یعنی یہ غسل کے مؤیّد ہیں۔ کیونکہ صبّ واتباع غسل پر دالّ ہیں۔ کما تقدّم۔ اور پہلے دو لفظ مبہم ہیں۔ تو مبہم کو معلوم پر حمل کرنا چاہیے۔ لہٰذا رشّ ونضح سے بھی غسل ہی مراد ہوگا طلبًا للجمع والتطبیق بین الاحادیث۔

سوال۔ کیا نضح ورشّ بمعنی الغسل مستعمل ہیں یا نہیں؟

جواب۔ یہ دونوں لفظ احادیث میں باتفاق جمہور غسل کے معنی میں مستعمل ہیں۔ ہم یہاں چند شواہد ذکر کرتے ہیں۔

شاہد اوّل عن المقداد بن الاسودؓ انّ علی بن ابی طالبؓ اَمَرَہٗ اَن یسأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الرجل اِذا دنا من اھلہ فخرج منہ المذیّ ما ذا علیہ قال علیؓ فانّ عندی ابنتہ وانا استحیی اَن اسألہ قال المقداد فسألتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن ذلک فقال اذا وَجَد احدُکم ذلک فلینضح فرجہ ولیتوضّأ وضوءَہ للصّلاۃ۔ رواہ ابو داؤد وغیرہ۔ اِس حدیث میں باتفاق ائمہ اربعہ وجمہور علماء نضح سے مراد

غسل ہے۔ ابن دقیق العید کتاب الاحکام میں اور نوویؒ شرح مسلم میں لکھتے ہیں المراد من النضح الغسل۔ روایتِ مقداد و علیؓ اس دعوے کی صریح دلیل ہے۔ کیونکہ یہی حدیثِ علی رضی اللہ عنہ مسلم وغیرہ میں بھی موجود ہے وفیہ فامرت المقداد بن الاسود فسألہ فقال یغسل ذکرہ و یتوضأ۔ والقصۃ واحدۃ والراوی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واحد۔ روایتِ مسلم میں غسل کی تصریح ہے۔ معلوم ہوا۔ کہ روایتِ متقدمہ میں فلینضح فرجہ بمعنی فلیغسل فرجہ ہے۔

شاہد ثانی روی الترمذی وغیرہ عن سہل بن حنیفؓ قال کنتُ ألقی من المذی شدۃً وکنتُ اکثر منہ الغُسل فسألتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال انما یُجزیك من الوضوء قلتُ یا رسول اللہ فکیف بما یُصیب ثوبی منہ فقال یَکفیك أن تأخذ کفًا من ماء فتنضح بہ من ثوبك حیث یری انہ اصابہ۔ اس حدیث میں بھی ذکر نضح ہے اور مراد غسل ہے۔

شاہد ثالث اخرج احمد وابو نعیم من حدیث ابی بکر الصدیق مرفوعًا بلفظ انی لاعلم ارضًا یقال لہا عمّان ینضح بناحیتہا البحر بہا حیٌّ من العرب لواتاہم رسولی ما رموہ بسہمٍ ولاحجرٍ۔ قال العینی سند احمد رجالہ رجال الصحیح۔ واخرجہ ابو یعلی ایضًا۔ اس حدیث میں بلاریب نضح بمعنی رش نہیں ہے بلکہ یہ بمعنی غسل ہے۔

شاہد رابع روایتِ صحیحین ہے دم حیض کے بارے میں۔ قالہ علیہ الصلوٰۃ و السلام فی حدیث اسمآء تحُتّہ ثم تقرصہ بالماء ثم تنضحہ ثم تصلی فیہ۔ معناہ تغسلہ۔ وفی روایۃ الترمذی حُتّیہ ثم اقرصیہ ثم رُشّیہ وصَلّی فیہ۔ اس حدیث میں شوافع و حنابلہ کے نزدیک بھی نضح و رش بمعنی غسل ہیں۔ کیونکہ دم حیض میں باتفاق ائمہ کرام رش کافی نہیں ہے بلکہ غسل ضروری ہے۔

امام بغویؒ نے تصریح کی ہے۔ کہ اس حدیث میں رشّ و نضح بمعنی غسل ہیں۔ قال العینی فلما ثبت انّ النضح والرشّ یُذکران ویراد بہما الغسل وجب حملُ ماجاء فی ھذا الباب من النضح والرشّ علی الغسل بمعنی اسالۃ الماء علیہ لانہ متی صبّ الماء قلیلًا قلیلًا حتی تقاطر وسال حصل الغسل لان الغسل ھو الاسالۃ۔ انتہیٰ۔

شاہد خامس کتبِ لغت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ نہایہ میں ہے وقد یرد النضح بمعنی الغسل والازالۃ ومنہ الحدیث ونضح الدم عن جبینہ۔

قال ابن العربیؒ النضح فی کلام العرب ینقسم الی قسمین احدھما الرشّ والثانی صَبُّ الماء الکثیر۔ انتھٰی۔ وقال المھلّب کما فی الکرمانی والدلیل علی انّ النضح یراد بہ کثرۃُ الصبّ والغسل قولُ العرب للجمل الذی یُستخرج بہ الماء ناضح انتھٰی۔

ان شواہد سے ثابت ہوا۔ کہ نضح ورشّ بمعنی غسل مشہور ومتعارف وصحیح ہیں اور مستعمل ہیں۔ پس ذکر نضح ورشّ وارادہ غسلِ خفیف کما فی حدیث بول الغلام بطریقِ اولیٰ صحیح ہوگا۔ کیونکہ احناف بھی بولِ غلام میں غسلِ خفیف کو جائز کہتے ہیں۔

دلیل ثانی حدیث اُمِّ قیس ہے انھا اتت بابنٍ لھا صغیرٍ وفیہ فبال علی ثوبہ علیہ السلام فدعا بماء فنضحہ ولم یغسلہ۔ وفی روایۃ مسلم وغیرہٖ فأتبعہ بولہٗ ولم یغسلہ حدیثِ ہذا میں صراحۃً نفی غسل ہے۔

جواب اوّل یہ جملہ ولم یغسلہ حدیث مرفوع کا حصہ نہیں ہے۔ حدیث مرفوع فنضحہ پر ختم ہوئی۔ اور آگے لفظ ولم یغسلہ ابن شہاب راویِ حدیث کا کلام ہے۔ کیونکہ عام روایات میں یہ جملہ نہیں ہے۔ قال الحافظ ابن حجرؒ قولہ " ولم یغسلہ " ادّعی الاصیلی ان ھذہ الجملۃ من کلام ابن شھاب راوی الحدیث وان المرفوع انتھی عند قولہ فنضحہ قال وکذلک روی معمر عن ابن شھاب وکذا اخرجہ ابن ابی شیبۃ قال فرشّہ لم یزد علی ذلک انتھٰی۔

جواب ثانی یہی روایت صحیح مسلم میں موجود ہے۔ بلفظ " ولم یغسلہ غسلاً " بذکر المفعول المطلق للتاکید۔ پس معلوم ہوا۔ کہ اس حدیث میں مطلق غسل کی نفی نہیں ہے۔ بلکہ غسل موکّد کی نفی ہے۔ کیونکہ نفی داخل علی الکلام المقیّد میں مقیّد منفی نہیں ہوتا بلکہ اس کی قید منفی ہوتی ہے۔ اور احناف بھی بول غلام میں نفیِ غسلِ موکّد کو تسلیم کرتے ہیں۔ اور غسلِ خفیف کے قائل ہیں۔ امام محمدؒ نے موطا میں بول غلام میں غسل خفیف کی تصریح کی ہے۔

مسألہ ثانیہ بیانِ متقدّم سے معلوم ہوگیا کہ بول غلام وجاریہ کے طریقۂ تطہیر میں فرق مسلّم ہے۔ کیونکہ غیر احناف ایک میں نضح اور دوسرے میں غسل کے قائل ہیں۔ اور احناف ایک میں غسلِ خفیف کے اور دوسرے میں غسل شدید کے قائل ہیں۔ لہذا سوال ہوتا

ہے کہ اس فرق کی وجہ کیا ہے؟

جواب۔ اس سلسلے میں فرق کی متعدد وجوہ علماء کرام بیان کرتے ہیں۔

وجہ اوّل امام طحاویؒ فرماتے ہیں وجہ فرق بیان کرتے ہوئے انّ بول الغلام یکون فی موضعٍ واحدٍ لضیق مخرجہ وبولُ الجاریۃ یتفرّق لسعۃ مخرجہا۔ پس چونکہ بولِ غلام ضیقِ مخرج کی وجہ سے ایک ہی جگہ میں واقع ہوتا ہے۔ اس وجہ سے اس میں نضح یعنی غسلِ خفیف بغیر فرک وعصر مُطہّر ہوکر کافی ہوجاتا ہے۔ بخلاف بولِ جاریہ کہ وہ متفرق ہوتا ہے اس لیے نفس صبّ ماء و اتباع ماء یعنی غسلِ خفیف کافی نہیں۔

قال العبد الضعیف البازی ھذا خلاف المشاھدۃ بل المشاھدۃ بعکس ذلک حیث یتفرّق بول الغلام اکثر من بول الجاریۃ بل ربّما یقع بول الغلام علی وجہ الآخذ ورأسہ و اکثر اعضاء بدنہ کما لا یخفی علی من ھو من اطفال یرفعھم ویأخذھم فی حجرہ۔ واللّٰہ اعلم۔

وجہ ثانی اقول وبہ استعین بول غلام بہت زیادہ متفرق ومنتشر ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ کبھی اکثر بدن پر پھیل جاتا ہے۔ تو اس کی تطہیر مشکل وعسیر ہے۔ لہٰذا شریعت نے اس میں آسانی کا حکم دیا۔ فانّ الدین یُسر۔

وجہ ثالث ملّا علی قاریؒ لکھتے ہیں کہ بولِ جاریہ اغلظ وانتن ہوتا ہے۔ وہ زیادہ گاڑھا اور بدبودار ہوتا ہے لاجل استیلاء الرطوبۃ والبرودۃ علی مزاجھا بخلاف بول الصغیر۔ اس لیے بولِ جاریہ کی طہارت کا معاملہ شدید ہے۔

وجہ رابع غلام کو لوگ زیادہ اٹھاتے رہتے ہیں لشدّۃ المحبۃ لہ فی القلوب۔ تو بولِ غلام میں ابتلاء کثیر ہے۔ لہٰذا شرع نے اس کی طہارت میں تخفیف کردی ہے۔ ابن دقیق العید لکھتے ہیں۔ انّ النفوس اعلق بالذکور منھا بالاناث فیکثر حمل الذکور فیناسب التخفیف بالاکتفاء بالنضح دفعًا للعسر والحاجۃ بخلاف الاناث فانّ ھذا المعنی قلیل فیھنّ فیجری علی القیاس فی غسل النجاسۃ۔

وجہ خامس اقولُ واللّٰہ استعین۔ نساء کا تعلق حواء سے ہے یعنی وہ از قبیلِ صنفِ حواء ہیں۔ اور رجال کا تعلق حضرت آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے ہے یعنی وہ صنفِ آدم علیہ السلام میں سے ہیں۔ وکان آدم نبیًا وقد نصّ علماء المذاھب الاربعۃ علی

باب ماجاء فی بول مایؤکل لحمہ **حدثنا** الحسن بن محمد الزعفرانی ناعفان ابن مسلم نا حماد بن سلمۃ انا حُمید وقتادۃ وثابت **عن** انس ان ناسا من عُرینۃ (قبیلۃ ۱۲) قدموا

انّ فضلات الانبیاء علیہم السلام طاھرۃ۔ کما تقدم البحث علیہ مفصّلا مع ذکر حوالات الکتب فی باب کراھیۃ استقبال القبلۃ واسند بارھا۔ فأثّر ذلک فی الاطفال من الذکور و تعدّٰے الیھم وخفّف اللہ حکم ابوالھم۔

انبیاء علیہم السلام صنف رجال میں آتے رہے۔ بخلاف صنف نساء کہ وہ نبوّت سے خالی ہے اس لیے صنف نساء میں وجہ تخفیف وسبب تیسیر متحقّق نہیں ہے۔ ھذا ما عندی و ھو وجہ لطیف۔ اس وجہ میں اگرچہ قدرے بُعد ہے لیکن اس کے بعد آنے والی وجہ سادس کے مقابلے میں یہ اقرب الی الذہن ہے۔

وجہ سادس امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں خُلِق الذکر من طاھرٍ ای من ماءٍ وطینٍ والاُنثیٰ خُلِقت من نجس ای من لحم ودم لبدن آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام۔ صحیح احادیث میں ہے۔ کہ حواء علیہا السلام آدم علیہ السلام کی بائیں جانب کی پسلی سے پیدا کی گئی تھیں۔ لہٰذا اصلِ تخلیقِ آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے طاہر ہونے کے پیشِ نظر غسل بولِ غلام میں تخفیف کا حکم دیا گیا۔ اور اصلِ صنف نساء کے نجس ہونے کی وجہ سے بولِ جاریہ کے غَسل میں تخفیف کی بجائے تشدید کی تاکید کی گئی۔ ھذا واللہ اعلم بالصّواب وعلمہ اتم۔

باب ماجاء فی بول مایؤکل لحمہ

بابِ ھذا میں متعدد مسائل ہیں۔ ان کی تفصیل وایضاح یہ ہے۔

مسألہ اُولیٰ عُرینۃ قبائلِ عرب میں سے ایک قبیلہ ہے۔ حدیثِ ھذا میں ان کا قصہ ہے۔ قبیلۂ عرینہ کے کچھ لوگ مدینہ منورہ میں آئے۔ مدینہ منوّرہ کی آب وہوا ان کے موافق نہ آئی۔ چنانچہ وہ بیمار پڑ گئے۔

اجتواء کا معنیٰ ہے آب وہوا کا ناموافق ہونا۔ فمعنی اجتووھا ای ما وافقھم ماءُ المدینۃ و ھواؤُھا فمرضوا وکرھوا الاقامۃ بالمدینۃ۔ قال ابن فارس یقال اجتویتُ البلد اذا کرھتَ المقامَ فیہ وان کنتَ فی نعمۃٍ وقیّدہ الخطابی بما اذا تضرّر بالاقامۃ وھو المناسب

المدينة فاجتووها فبعثهم رسول الله صلی الله علیہ وسلم فی ابل الصدقة وقال اشربوا من البانها وابوالها فقتلوا راعی رسول الله صلی الله علیہ وسلم واستاقوا الابل وارتدوا عن الاسلام فاتی بهم النبی صلی الله علیہ وسلم فقطع ایدیهم وارجلهم من خلاف وسمر اعینهم والقاهم بالحرة قال انس فکنت اری

(ای لم یوافقهم ہیجہا ۱۲ مجمع)

لهذه القصة وقال بعضهم اجتووا ای لم یوافقهم طعامها۔ قال ابن العربی۔ الجوی داء یأخذ من الوباء۔ بعض روایات میں لفظ استوخموا ہے وهو بمعنی اجتووا۔

سوال ۔ عُرینہ کے ان لوگوں کو کونسا مرض عارض ہوا تھا؟۔

جواب ۔ بعض روایات میں ہے کہ وہ سخت کمزور اور لاغر ہوگئے شدتِ جوع کی وجہ سے۔ بعض روایات میں ہے کہ ان کے چہرے پیلے ہوگئے۔ اور بعض روایات میں ہے۔ کہ وہ پیٹ کے امراض میں مبتلا ہوئے۔ ان کا رنگ پیلا پڑگیا۔ اوران کے پیٹ بڑھ گئے۔ فعند ابی عوانة عن انسؓ کان بهم هزال شدید وعنده من روایة ابی سعد عن انسؓ مصفرة الوانهم وعند النسائی من طریق یحیٰی بن سعید عن انسؓ قال قدم اعراب من عرینة الی نبی الله صلی الله علیہ وسلم فاسلموا فاجتووا المدینة حتی اصفرت الوانهم وعظمت بطونهم۔

بعض روایات میں ہے کہ وہ قبیلۂ عُکل کے تھے کما فی البخاری ومسلم۔ ابوداؤد میں ہے عن انسؓ ان قومًا من عکل اوقال من عرینة هکذا بالشك۔ دراصل اس طائفہ کے بعض افراد عکل اور بعض عرینہ کے تھے۔ کُل سات افراد تھے کما فی بعض الروایات یا آٹھ تھے کما فی بعض الروایات فاخرج الطحاوی فی الجنایات عن انسؓ قال قدم ثمانیة رهط من عکل وهکذا عند مسلم من طریق ابی قلابة۔ واخرج البخاری فی المغازی عن قتادة ان ناسًا من عکل وعرینة۔ بالواو العاطفة۔ وروی ابوعوانة عن انسؓ قال کانوا اربعة من عُرینة وثلاثة من عکل۔

ولامخالفة فی روایة السبعة والثمانیة لاحتمال ان یکون الثامن من غیر القبیلتین وکان من اتباعهم۔ کذا قال الحافظ وغیره۔ عُرینہ کا یہ طائفہ غزوۂ ذی قرد کے بعد آیا تھا اور یہ غزوہ جمادی الآخرہ سنہ ۶ھ میں واقع ہوا تھا۔

مسألہ ثانیہ ۔ نبی علیہ السلام کے جس راعی کو اہل عُرینہ نے قتل کیا تھا اس کا نام یسار تھا۔

احدھم یکدُّ الارض۔ بفیہ حتی ماتوا وربما قال حماد یکدم الارض بفیہ

کما فی الطبرانی کان للنبی صلی اللہ علیہ وسلم غلام یقال لہ یسار۔ دراصل راعی دو تھے۔ ایک کو انہوں نے قتل کر دیا اور دوسرے نے بھاگ کر مدینہ منورہ میں اطلاع دی۔ فقد اخرج مسلم ولفظہ فقتلوا احد الراعیین وجاء الآخر قد جزع فقال قد قتلوا صاحبی وذھبوا بالابل۔ بعض روایات میں ہے عن انسؓ ثم مالوا علی الرعاۃ فقتلوھم بصیغۃ الجمع۔

ممکن ہے کہ انہوں نے متعدد گلہ بانوں کو قتل کیا ہو۔ پھر نبی علیہ الصلوۃ والسلام نے مسلمانوں کا ایک گروہ ان کے پیچھے بھیجا انہیں گرفتار کرنے کے لیے جن کے امیر کرز بن جابر فہریؓ تھے۔ ایک قائف بھی ساتھ بھیجا۔ فروی مسلم عن انسؓ انھم شباب من الانصار قریبٌ من عشرین رجلاً وبعث معھم قائفاً یقتصُّ آثارھم۔

طبقات ابن سعد میں ہے کہ نبی علیہ السلام کی اونٹنیاں مدینہ سے چھ میل دور تھیں۔ یہ اہل عرینہ وہاں جا کر کچھ مدت رہے اور تندرست ہو گئے۔ اس کے بعد انہوں نے نبی علیہ الصلوۃ والسلام کے غلام یسار کو جو معتق تھے نہایت بے دردی سے قتل کر دیا۔ انہوں نے اس بے چارے کے ہاتھ پاؤں کاٹے اور اس کی زبان اور آنکھوں میں کانٹے چبھوئے۔ اس لیے نبی علیہ السلام نے بھی اہلِ عُرینہ کو گرفتار کرنے کے بعد اسی قسم کی سخت سزا دی۔

طبقات میں ابن سعدؒ لکھتے ہیں ارسل رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی اثرھم کرز ابن جابر الفھری ومعہ عشرون فارسا وکان العرنیّون ثمانیۃً وکانت اللقاح ترعی بذی الجدر ناحیۃ بقبا قریباً من نمیر علی ستۃ امیال من المدینۃ فلما غدوا علی اللقاح ادرکھم یسار مولی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ومعہ نفر فقاتلھم وقطعوا یدہ ورجلہ وغرزوا الشوك فی لسانہ وعینیہ حتی مات ففعل بھم النبی صلی اللہ علیہ وسلم کذلك وانزل اللہ علیہ "انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فساداً" الآیۃ۔ فلم یسمل بعد ذلك عیناً۔ انتھی۔ وکان یسارؓ نوبیًّا اصابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی غزوۃ محارب فلما رآہ یحسن الصلوۃ اعتقہ۔

وقال ابن عقبۃ کان امیر السریّۃ سعید بن زید بن عمرو بن نفیل وحمل یسارُ میتًا فدفن بقبا۔ صحیح مسلم میں ہے عن انسؓ انما سمل النبی صلی اللہ علیہ وسلم اعینھم لانھم سملوا اعین الرعاۃ۔

نبی علیہ الصلوۃ والسلام نے اہلِ عُرینہ کے مُثلہ کا حکم اس لیے دیا کہ انہوں نے بھی نبی علیہ الصلوۃ و

حتی ماتوا **قال** ابو عیسی هذا حدیث حسن صحیح وقد روی من غیر وجه عن انس رضی وهو قول اکثر اهل العلم قالوا لاباس ببول ما یؤکل لحمہ **حدثنا** الفضل

السلام کے راعی کے ساتھ ایسا ہی برتاؤ کیا تھا۔ اس واقعہ کے بعد نبی علیہ الصلوۃ والسلام نے محاربین کے مُثلہ سے منع فرمایا۔ علماء کے نزدیک مُثلہ اب منسوخ ہے ہمیشہ کے لیے۔ پہلے مُثلہ جائز تھا۔ بعد میں اللہ تعالیٰ نے منسوخ فرمادیا۔ فعن ابن سیرین ان قصتہم کانت قبل ان تنزل الحدود۔ وللموسی بن عقبۃ فی المغازی وذکروا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی بعد ذلک عن المثلۃ بالآیۃ التی فی سورۃ المائدۃ۔ فتح الباری۔

سوال۔ قاضی عیاضؒ نے یہ اشکال ذکر کیا ہے کہ اہل عُرینہ مثلہ کے بعد تڑپتے رہے اور پانی پانی کی صدائیں بلند کرتے رہے۔ لیکن انہیں پانی نہیں دیا گیا۔ حالانکہ یہ بات اجماعی ہے کہ واجب القتل اگر پانی مانگے تو اسے پانی دیا ئے گا۔ پس اہل عرینہ کو پانی کیوں نہیں دیا گیا؟

جواب اول۔ قاضی عیاضؒ نے خود یہ جواب دیا ہے اس اشکال کا کہ پانی نہ دینا نبی علیہ السلام کا امر نہ تھا۔ اور نہ نبی علیہ الصلوۃ والسلام نے پانی دینے سے منع فرمایا تھا۔ قال لم یقع عن امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا وقع منہ نہی عن سقیہم۔ انتہیٰ۔

لیکن یہ جواب ضعیف ہے۔ صحیح یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کی اطلاع حاصل تھی اور آپؐ کا سکوت کافی ہے ثبوتِ حکم کے لیے۔ بلکہ بعض روایات میں تصریح ہے کہ آپؐ نے ان کے جواب میں فرمایا النار النار۔ روی الطبری باسنادہ الی جریر بن عبد اللہ البجلیؓ قال قدم قوم من عرینۃ حفاۃ فلما صحوا واشتدوا قتلوا رعاۃ اللقاح ثم خرجوا باللقاح فبعثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلما ادرکناھم بعد ما اشرفوا علی بلادھم فذکرہ الی ان قال فجعلوا یقولون۔ الماء الماء۔ ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول۔ النار النار۔ انتہیٰ۔ ابن سعدؒ نے ذکر کیا ہے۔ کہ اونٹنیاں پندرہ تھیں اور انہوں نے ایک اونٹنی جس کا نام حنا تھا ذبح کرلی تھی۔

جواب ثانی۔ اقول واللہ الملہم للصواب۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ان ظالموں کو خصوصی طور پر عبرت ناک سزا دینے کی اجازت دی گئی ہوگی۔ نبی علیہ الصلاۃ و السلام کا ہر فعل وحی پر مبنی ہوتا ہے۔ اس عذاب شدید کا سبب بھی وحی ہے۔ شاید اس کی

ابن سھل الاعرجُ نا یحیی بن غیلان نا یزید بن زُرَیع نا سلیمان التیمی **عن** انس بن مالک قال انما سَمَل النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم اعیُنَہم لانھم سَمَلوا اَعیُنَ الرِعاۃ (جمع الراعی ۱۲) **قال** ابو عیسی ھذا حدیث غریب لا نعلم احدا ذکرہ غیر ھذا الشیخ عن یزید بن زریع وھو معنی قولہ والجروح قصاص (جواب اخر ۱۲) **وقد** رُوی عن محمد بن سیرین انہ قال انما فعل بھم النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم ھذا قبل ان تنزل الحدود ۔

وجہ یہ ہے کہ ان ظالموں کا ظلم بھی حد سے متجاوز تھا ۔

اوّلاً تو اس لیے کہ وہ مرتد ہوگئے تھے ۔ ارتداد عظیم جرم ہے ۔

ثانیاً اس لیے کہ وہ نہایت ناشکر ثابت ہوئے ۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے مدینہ منوّرہ میں ان کے ساتھ بڑا حُسنِ سلوک فرمایا تھا ۔ لیکن ان ظالموں نے اس حُسنِ سلوک کی کوئی رعایت نہیں کی ۔

ثالثاً ۔ پھر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان کے مرض کا علاج بھی تجویز فرمایا ۔ اور خصوصی شفقت فرماتے ہوئے بطورِ علاج ابلِ صدقات کے اَلبان (دودھ) پینے کا حکم دیا ۔ پس علاج بھی نبی علیہ السلام نے تجویز فرمایا ۔ پھر دوائی (یعنی اَلبانِ ابل) بھی اپنی طرف سے مفت مہیا فرمائی رہائش اور دیگر سہولتیں بھی اپنی طرف سے مفت عنایت فرمائیں ۔ کیونکہ نبی علیہ السلام نے ابلِ صدقات تک پہنچانے کے لیے جیسا کہ غالب خیال ہے کسی صحابی کو بطور رہنمائی ان کے ساتھ بھیجا ہوگا ۔ اور رعاۃِ ابل کو ان اہل عرینہ کا خیال رکھنے کی تاکید کی ہوگی ۔ پھر ان رُعاۃِ ابل نے کئی دن تک ان کی بہت خدمت کی ہوگی ۔ لیکن ان احسانات کے باوجود اہل عرینہ نے رُعاۃ کو بدترین طریقہ سے قتل کر ڈالا ۔ یہ انتہائی ظلم ہے ۔

رابعاً ۔ اللہ تعالیٰ کا اُن پر خصوصی یہ اِنعام ہوا ۔ کہ وہ اَلبانِ ابل پینے کے بعد بالکل تندرست ہوگئے ۔ ان پر اس احسان وانعام کا شکر واجب تھا ۔ مگر انہوں نے شکر کی بجائے فساد وشرارت کا راستہ اختیار کیا ۔

خامساً ۔ پھر انہوں نے ابلِ صدقات پر قبضہ کیا اور انہیں بھگا کر لے گئے ۔ اور یہ ایک عظیم فساد ہے ۔

سادساً ۔ پھر یہ اِبل کسی کے ذاتی مملوک بھی نہ تھے بلکہ ابلِ صدقات تھے جن میں کل غریب

مسلمانوں، بیواؤں اور یتیموں کا حصہ تھا اور یہ عام مسلمانوں کے حقوق پر ڈاکہ تھا۔ اور بلاریب یہ بہت بڑی شرارت ہے۔

سابعًا۔ انہوں نے اللہ و رسول اور جمیع مسلمانوں کے ساتھ خداع و فریب کا ارتکاب کیا۔ یہ ایک زبردست دھوکہ تھا کہ بظاہر مسلمان اور دوست بن کر آتے اور پھر منافقانہ طریقہ اپناتے ہوئے شرارت و فساد شروع کیا۔ لہٰذا وہ سخت ترین سزا کے مستحق تھے۔ تاکہ آئندہ کوئی ڈاکو گروہ مسلمانوں کے ساتھ اور اللہ و رسول کے ساتھ ایسے فریب کی جرأت نہ کر سکے۔ چنانچہ سدًا للباب نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے انہیں سخت ترین سزا دی۔

ثامنًا۔ وہ قطاع الطریق یعنی ڈاکو تھے۔ اور جرمِ ارتداد اور ان کی دیگر شرارتیں اس کے علاوہ تھیں۔ اور ڈاکوؤں کی سزا یہ ہے کہ ان کے ہاتھ پاؤں کاٹے جائیں اور ان کے ساتھ کسی طرح کی (کھانے پینے اور دیگر امور زندگی میں) شفقت والا برتاؤ نہ کیا جائے۔

تاسعًا۔ انہوں نے صرف اونٹنیوں پر قبضہ کرنے پر اکتفا نہ کیا بلکہ اپنے محسن اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے حبیب و خاص خادم حضرت یسارؓ کو قتل کر دیا۔

عاشرًا۔ انہوں نے صرف قتل کا ارتکاب نہ کیا، بلکہ یسارؓ بے چارے کے ہاتھ پاؤں بھی کاٹے اور ان کی آنکھوں اور زبان میں کانٹے چبھوئے۔ یہ کتنا عظیم ظلم ہے جس کا ارتکاب انہوں نے کیا۔ یہ چند وجوہات تھیں جن کے پیش نظر وہ سخت ترین سزا کے مستحق تھے۔ اس لیے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے باذنِ خدا تعالیٰ انہیں وہ سزا دی جس کے وہ مستحق تھے یہانتک کہ انہیں پیاسا ہی رکھا اور پانی پینے نہیں دیا۔ بلکہ انہیں پانی مانگنے پر بھی پانی نہیں پلایا۔ اور ان کے ماء ماء کے جواب میں نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے نار نار فرمایا۔ ہذا ما خطر ببالی واللہ اعلم بحقائق الامور۔

جواب ثالث قیل ان الحکمۃ فی تعطیشہم لکونہم کفروا نعمۃ سقی ألبان الابل التی حصل لہم بہا الشفاء من الجوع والوخم۔

جواب رابع قیل وجہ ذلک ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم دعا بالعطش علی من عطش آل بیتہ فی قصۃ رواہا النسائی فیحتمل ان یکونوا فی تلک اللیلۃ منعوا ارسال ما جرت بہ العادۃ من اللبن الذی کان یراح بہ الی

النبی صلی اللہ علیہ وسلم من لقاحہ فی کل لیلۃ کما ذکر ذلک ابن سعد

فتح الباری

جواب خامس امام نوویؒ نے یہ جواب دیا ہے ۔ کہ یہ لوگ محارب تھے ۔ اور محارب پانی پلانے اور کھانا کھلانے کی تعظیم کا مستحق نہیں ہے ۔ قال ان المحارب المرتد لاحرمۃ لہ فی سقی الماء وغیرہ ویدل علیہ ان من لیس معہ ماء الا لطہارتہ لیس لہ ان یسقیہ للمرتد ویتیمم بل یستعملہ ولومات المرتد عطشاً ۔

جواب سادس قال الخطابی انما فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم بہم ذلک لانہ اراد بہم الموت بذلک ۔

مسألہ ثالثہ بول مایوکل لحمہ سے دو حکم متعلق ہیں ۔ اول یہ کہ یہ طاہر ہے یا نجس ۔ دوم یہ کہ اس کا اکل وشرب حلال ہے یا حرام ۔ ابن رشد بدایہ میں لکھتے ہیں :۔

اتفق العلماء علی نجاسۃ بول ابن آدم ورجیعہ الا بول الصبی الرضیع واختلفوا فیما سواہ من الحیوان ۔ انتہیٰ ۔

حیوانات دو قسم پر ہیں ۔ اول مایوکل لحمہ ۔ دوم مالایوکل لحمہ تفصیل مسئلہ یہ ہے کہ اس میں متعدد مذاہب ہیں ۔

مذہب اول مایوکل لحمہ کا بول وارواث واذبال نجس ہیں اور حرام ہیں الا یہ کہ طبیب حاذق علاج کے لیے ان کی تخصیص کردے ۔ تو پھر ان کا اکل وشرب جائز ہے کأکل المیتۃ وشرب الخمر عند الاضطرار ۔

یہ مذہب ہے امام ابو حنیفہؒ وشافعیؒ وابوثورؒ کا ۔ اور یہی مذہب ہے جمہور کا ۔ اور یہی ایک روایت ہے امام احمدؒ سے ۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بول مایوکل لحمہ نجس مخفف ہے لان المجتہدین مختلفون فی ذلک واختلاف المجتہدین یورث تخفیفاً فی ذلک ۔

مذہب ثانی امام مالکؒ واحمدؒ ومحمد بن حسن حنفیؒ کے نزدیک بول مایوکل لحمہ وارواثہ واذبالہ طاہر ہیں ۔ وبہ قال الشعبیؒ وعطاءؒ والنخعیؒ والزہریؒ وابن سیرینؒ والثوریؒ ۔ اس مذہب والوں کے نزدیک مایوکل لحمہ کے ابوال وارواث ورجیع کا اکل وشرب بھی جائز ہے ۔

مذہب ثالث ہر حیوان کا بول طاہر ہے خواہ وہ حیوان ماکول اللحم ہو یا ماکول اللحم نہ ہو سوائے بولِ آدمی کے۔ یہ مذہب ابو داؤد بن علیہ کا ہے۔

ابن رشدؒ بدایہ میں لکھتے ہیں ذهب الشافعیؒ وابوحنیفۃؒ الی انها کلها نجسة وذهب قوم الی طهارتها باطلاقٍ اعنی فُضلتی سائر الحیوان البول والرجیع وقال قومٌ ابوالها وأرواثها تابعة للحومها فما کان منها لحومها محرّمة فابوالها وأرواثها نجسة محرمة وما کان منها لحومها ماکولة فابوالها وأرواثها طاهرة ماعدا التی تاکل النجاسة وما کان منها مکروهًا فابوالها وارواثها مکروهة وبهذا قال مالك۔

وسبب اختلافهم شیئانِ احدهما[1] اختلافهم فی مفهوم الاباحة الواردة فی الصلوٰة فی مرابض الغنم واباحته علیه الصلوٰة والسلام للعرنیّین شرب ابوال الابل والبانها و فی مفهوم النهی عن الصلوٰة فی أعطان الابل۔

والسّبب الثانی[2] اختلافهم فی قیاس سائر الحیوان فی ذلك علی الانسان فمن قاس سائر الحیوان علی الانسان ورأی انه من باب قیاس الأولی ولم یفهم من اباحة الصلوٰة فی مرابض الغنم طهارة أرواثها وابوالها جعل ذلك عبادة ومن فهم من النهی عن الصلوٰة فی أعطان الابل النجاسة وجعل اباحته للعرنیّین ابوال الابل لمکان المداواة علی اصله فی اجازة ذلك قال کلّ رجیعٍ وبولٍ فهو نجسٌ ومَن فهم من حدیث اباحة الصلوٰة فی مرابض الغنم طهارة أرواثها وابوالها وکذلك من حدیث العرنیین وجعل النهی عن الصلوٰة فی أعطان الابل عبادة اولمعنی غیر معنی النجاسة۔

وکان الفرق بین الانسان وبهیمة الانعام ان فُضلتی الانسان مستقذرة بالطبع و فضلتی بهیمة الانعام لیست کذلك جعل الفضلات تابعة للحوم۔ انتہیٰ

دلائل اہل مذہب ثانی وہ اپنے مسلک کے لیے متعدد ادلہ پیش کرتے ہیں۔

دلیل اوّل اس مذہب والے قصۂ عرنیّین کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ جو ترمذی کے باب ھذا میں مذکور ہے۔ اس حدیث میں نبی علیہ الصلاۃ و السلام نے اہلِ عُرینہ کو ابوالِ ابل و البانِ ابل کے شرب کی اجازت دی۔ قال اشربوا من البانها و أبوالها۔ معلوم ہوا کہ ابوالِ ابل طاہر ہیں۔ ورنہ نبی علیہ السلام شُربِ نجس کا امر نہ فرماتے۔

پھر اس مذہب والے اس پر تمام ابوالِ ما یوکل لحمہ کو قیاس کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں۔ کہ جب ابوالِ ابل طاہر ہیں۔ تو جمیع حیواناتِ ماکولہ کا بول بھی طاہر ہوگا۔

جمہور یعنی احناف وغیرہ اس دلیل کے متعدد جوابات دیتے ہیں۔

جواب اوّل اس حدیث میں ذکرِ ابوال وہم راوی ہے۔ دراصل نبی علیہ السلام کا امر صرف شُربِ البان کا تھا۔ ابو داؤد اور نسائی کی ایک روایت میں ذکرِ ابوال نہیں ہے بلکہ صرف ذکرِ البان ہے۔ اسی طرح طحاوی کی روایتِ انس میں بھی صرف لفظِ البان مذکور ہے۔ علی التسلیم ہم کہتے ہیں کہ عطف ابوال علی الالبان من قبیل عَلَفْتُهَا تِبنًا وماءً بارِدًا ہے۔ ای سقیتھا ماءً باردًا۔ تو حدیثِ ھٰذا میں البان کے شُرب اور ابوال کے شَمّ یعنی سونگھنے کا امر تھا۔ تقدیر العبارۃ ھٰکذا اشربوا من البانہا وشُمُّوا من ابوالہا۔

جواب ثانی اس حدیث پر خود خصم پوری طرح عمل نہیں کرتا۔ کیونکہ اس میں مُثلہ پر عمل کیا گیا۔ جو باتفاق منسوخ ہے۔ نیز اس میں قصاص بغیر سیف پر عمل کیا گیا۔ اور حدیث مرفوع ہے لا قَوَدَ اِلّا بالسیف جب مذکورہ صدر امور کے بارے میں اس حدیث پر عمل نہیں کیا گیا تو طہارتِ ابوال کے بارے میں بھی اس حدیث کو ترک کیا جائیگا، اور اس حدیث کے مقابلہ میں دیگر احادیث پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

جواب ثالث اس حدیث میں اضطراب ہے باعتبار متن کے۔ کیونکہ بعض روایات میں ذکرِ ابوال و البان ہے۔ بعض میں صرف البان کا ذکر ہے۔ اور بعض میں صرف ابوال کا ذکر ہے۔ نیز بعض روایات میں ہے ناسٌ من عرینۃ۔ بعض میں ہے من عکل بعض میں ہے من عکل او عرینۃ۔ اور بعض میں ہے من عکل وعرینہ بالواو۔ نیز بعض روایات میں ہے کہ وہ سات نفر تھے کما فی الطبرانی۔ اور بعض میں آٹھ نفر کا ذکر ہے۔

جواب رابع ۔ یہ حدیث منسوخ ہے کما فی الترمذی عن ابن سیرین انہ قال انما فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم ھذا قبل ان تنزل الحدود۔ حدیثِ ھٰذا میں عمل بالمثلہ و بالقصاص بغیر قود کا ذکر ہے جو منسوخ ہیں۔ تو شُربِ ابوال کا حکم بھی منسوخ ہوگا۔ نیز یہ واقعہ ۶ھ کا ہے کما تقدّم اور حدیث نہی عن البول کے راوی ابو ہریرہؓ ہیں جو کہ متاخر الاسلام ہیں۔ ابو ہریرہؓ ۷ھ میں اسلام لائے ہیں اور بوقت تعارض حدیث مقدّم منسوخ ہوتی ہے اور مؤخّر ناسخ۔

جواب خامس ۔ حدیثِ بابِ ہٰذا مُبیح ہے اور ہماری حدیثیں مُحرِّم ہیں اور عند التعارض مُحرِّم کو ترجیح

ہوتی ہے۔

جواب سادس۔ یہ حکم شربِ ابوال مخصوص باہل عرینہ ہے۔ اور اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی یا کشف سے ان کا کفر و ارتداد معلوم ہو گیا۔ اس لیے ان کو خصوصاً شربِ ابوال ابل کا حکم دیا والخبیثات للخبیثین۔ وفی العمدۃ لانہم کانوا کفاراً فی علم اللہ تعالیٰ ورسولہ علیہ السلام علم من طریق الوحی انہم یموتون علی الردۃ ولا یبعد ان یکون شفاء الکافر بالنجس۔ انتہیٰ

جواب سابع۔ حدیثِ ھذا متعارض ہے اُن احادیث سے جن میں حُرمتِ ابوال مطلقاً اور ان کی نجاست کی تصریح ہے۔ اور وہ احادیث کثیرہ و صحیحہ ہیں اور احتیاط کا تقاضا یہ ہے۔ کہ ان پر عمل کیا جائے نہ کہ حدیث قصہ عُرینہ پر۔ کما لا یخفیٰ۔ وفی الحدیث التقویٰ ان تذر مالا بأس بہ حذراً مما بہ بأس۔

جواب ثامن۔ حدیثِ قصہ عرینہ واقعہ جزئیہ ہے۔ جس میں متعدد اعذار و احتمالات کا امکان ہے۔ بخلاف احادیث دالّہ علی نجاسۃ البول مثل استنزہوا من البول۔ الحدیث۔ کہ وہ قانون کلی پر مشتمل ہیں۔ اور ایسے موقعہ پر احادیثِ کلیہ کو ترجیح ہوتی ہے۔

جواب تاسع۔ حدیث قصہ اہلِ عرینہ میں متعدد تاویلوں کا احتمال ہے۔ جو ان اجوبہ میں مذکور ہیں بخلاف احادیثِ دالّہ علی نجاسۃ البول کہ وہ قطعیُّ الدلالۃ ہیں۔ اور تشریع عام پر مشتمل ہیں۔ اُن احادیث میں ان تاویلات کا احتمال نہیں ہے جو حدیث واقعہ اہل عرینہ میں محتمل ہیں اور حدیث مبہم و ظنّی الدلالۃ کے مقابلے میں احادیثِ واضحہ و قطعیُّ الدلالۃ پر عمل اَولیٰ ہے۔

جواب عاشر۔ اہل عرینہ مریض تھے۔ اور تداوی و علاج کی غرض سے انہیں شرب ابوال کا حکم دیا گیا تھا۔ اور علاج و تداوی کے لیے شیٔ نجس کا شرب و اکل جائز ہے۔ کما قدمنا۔ لہٰذا اس قصہ کا مدار اضطرار ہے مثل اکلِ میتۃ و شربِ خمر عند الاضطرار۔

قال العینیؒ والجواب المقنع فی ذلک انہ علیہ السلام علم بطریق الوحی شفاءھم والاستشفاء بالحرام جائز عند التیقن بحصول الشفاء کتناول المیتۃ فی المخمصۃ والخمر

عند العطش وانما لا یباح مالا یستیقن حصولُ الشفاء بہ۔ انتہٰی

یہی جواب طحاویؒ نے ذکر فرمایا ہے اور فرمایا۔ کہ اس کی نظیر یہ ہے کہ نبی علیہ الصلوۃ والسلام نے زبیرؓ و عبد الرحمٰن بن عوفؓ کو ریشم پہننے کی اجازت دی تھی ایک غزا میں۔ کیونکہ انہوں نے قمل یعنی جوؤں کی کثرت کی شکایت کی تھی جس سے انہیں خارش کا مرض لاحق ہوگیا تھا۔

قال فی اللمعات یعلم من هذا الحدیث ای حدیث قصۃ الزبیرؓ وعبد الرحمٰنؓ ان لبس الحریر حرام الا لحاجۃ ومصلحۃ کالجرب والقمل والحر والبرد وهذا مذهب الشافعیؒ وعند مالک لا یجوز مطلقاً وقال فی الهدایۃ لا بأس بلبس الحریر والدیباج فی الحرب عندهما لانہ یدفع صلابۃ السلاح ویورث الهیبۃ فی عین العدو۔ انتہٰی

ابن حزمؒ نے بھی یہی جواب دیا ہے حیث قال ابن حزمؒ صح یقیناً ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انما امرهم بذلک علی سبیل التداوی من السقم الذی کان اصابهم وانهم صحت اجسامهم بذلک والتداوی منزلۃ ضرورۃ وقد قال عز وجل الا ما اضطررتم الیہ۔ فما اضطر المرأ الیہ فهو غیر محرم علیہ من المآکل والمشارب۔ انتہٰی۔ وروی ابن المنذر عن ابن عباسؓ مرفوعاً ان فی ابوال الابل شفاء لذربۃ بطونهم۔ والذرب فساد المعدۃ۔ کذا فی الفتح۔

سوال۔ اس جواب عاشر پر مخالفین یہ اعتراض کرتے ہیں کہ تداوی بالحرام جائز نہیں اور نہ وہ مفید شفاء ہے۔ کیونکہ حرام میں شفا نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام ان اللہ لم یجعل شفاء امتی فیما حرم علیها۔ رواہ ابوداؤد من حدیث ام سلمۃؓ۔ اور نجس حرام ہے۔ لہذا اس سے تداوی درست نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں کوئی شفا نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ ابوال ابل طاہر ہیں۔ کیونکہ اگر وہ نجس ہوتے تو نبی علیہ الصلوۃ والسلام بطور دوا ان کے استعمال کا امر نہ فرماتے۔ یہ ہے بیان سوال۔ اس سوال کے حل و جواب میں کئی وجوہ علماء ذکر کرتے ہیں۔

وجہ اوّل ابن حزمؒ فرماتے ہیں۔ کہ یہ حدیث باطل ہے۔ اور قابل استدلال نہیں ہے کیونکہ اس کی سند میں سلیمان شیبانی ہے، جو کہ مجہول ہے۔ لیکن ابن حزمؒ کا یہ جواب ضعیف ہے۔ کیونکہ اس قسم کی ایک اور حدیث بھی ہے جس میں مذکورہ صدر راوی نہیں ہے۔

اخرج ابن حبان فی صحیحہ وصححہ عن حسان بن المخارق قال قالت ام سلمۃؓ اشتکت ابنۃٌ لی فنبذتُ لہا فی کوز فدخل النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو یغلی فقال ماھذا فقلتُ اشتکت ابنتی فنبذنا لہا ھذا فقال علیہ السلام ان اللہ لم یجعل شفاءکم فیما حرّم۔ ابن حزم کا اس حدیث کے بارے میں یہ کہنا کہ اس کی سند میں سلمان راوی ضعیف ہے درست نہیں ہے۔ وانما ھو سلیمان بزیادۃ الیاء و ھو احد الثقات اخرج عنہ البخاری ومسلم فی صحیحہما قالہ العینیؒ۔

وجہ ثانی یہ حدیث (حدیث نفی الشفاء فی الحرام) محمول ہے حالتِ اختیار پر۔ اور حالتِ اضطرار اس سے مستثنیٰ ہے۔ کیوں کہ حالتِ اضطرار میں وہ حرام حرام نہیں رہتا بلکہ وہ جائز اور حلال ہو جاتا ہے۔ اور حلال میں شفا موجود ہے۔

وجہ ثالث حدیثِ ھذا میں مطلقِ شفاء کی نفی مقصود نہیں ہے۔ بلکہ مراد یہ ہے کہ اگرچہ حرام سے بھی کسی وقت شفاء حاصل ہو سکتی ہے لیکن حرام کو شافی نہیں کہنا چاہیے۔ بلکہ شافی صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ فالشفاء لیس فی الحرام بل الشافی ھو اللہ۔ فان قیل فلا وجہ لتخصیص الحرام۔ قلنا تخصیص احد النوعین بالذکر لا یدلّ علی نفی الآخر سیّما اذا وقع السوال لذلک النوع او خصّ الحرام للزجر قالہ المناوی۔

وجہ رابع حدیثِ نفی الشفاء فیما حرّم میں فیما حرم سے صرف خمر مراد ہے۔ پس خمر (شراب) میں شفاء نہیں ہے۔ فلا یلزم منہ نفی الشفاء فی سائر المحرمات۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیثِ ھذا میں اس عقیدۂ جاہلیّت کا رد فرمایا کہ خمر میں شفاء ہے۔

چنانچہ متعدد احادیث میں خمر کی تصریح ہے۔ قال علیہ الصلوٰۃ والسلام فی الخمر انہ داء لیس بشفاء۔ وفی بعض الآثار انہ داءٌ و لیس بدواءٍ۔ بہر حال یہ حکم خاص بالخمر ہے بلکہ شامل ہے ہر اس شے کو جو مثلِ خمر مُسکر ہو۔ ویؤیّد ذلک قولُ عائشۃؓ اللھم لا تشفِ من استشفی بالخمر۔ وروی الطحاوی عن طارق بن سویدؓ قال قلت یا رسول اللہ ان بارضنا اعنابًا نعتصرھا افنشرب منہا قال۔ لا۔ فراجعتہ فقال۔ لا۔ فقلتُ یا رسول اللہ انا نستشفی بہا المریض قال ذاک داءٌ ولیس بشفاء۔

تفسیر مظہری میں ہے لیس المعنیٰ انہ لم یخلق فیہ شفاءً فانہ خلاف منطوق الآیۃ۔ وبالتحریم لا ینتفی المنافع الخلقیۃ بل المعنیٰ انہ لم یرخّص لکم فی تحصیل الشفاء بالحرام۔ اھ۔

اى فى غير حالة الاضطرار۔ وفى النهاية يجوز التداوى بالمحرم كالخمر والبول اذا أخبره طبيبٌ مُسلم ان فيه شفاءً ولم يجد غيره من المباح مايقوم مقامه والحرمة ترتفع بالضرورة فلم يكن متداويًا بالحرام فلم يتناوله حديث ابن مسعودؓ، ويحتمل انه قاله فى داءٍ عُرف له دواءٌ غير محرم۔ انتہٰی۔

بہرحال حدیثِ ھٰذا میں حرام سے صرف خمر مراد ہے۔ پس دیگر امورِ نجسہ کو حدیثِ ہٰذا میں داخل کرنا درست نہیں ہے۔

ابن حزمؒ محلّٰی میں لکھتے ہیں جاء اليقين باباحة الميتة والخنزير عند خوف الهلاك من الجوع وقد جعل تعالىٰ شفاءنا من الجوع المهلك فيما حرّم علينا فى غير تلك الحال ونقول ان الشئ مادام حرامًا علينا فلا شفاء لنا فيه فاذا اضطررنا اليه فلم يحرم علينا حينئذ بل هو حلال فهو حينئذ شفاء وهذا ظاهر الخبر۔ انتہٰی۔

وجہ خامس: اقول ومن الله التوفيق۔ اس حدیث میں مطلق شفاء فی الحرام کی نفی مقصود نہیں ہے۔ بلکہ ممکن ہے۔ کہ مقصود حصر شفاء فی الحرام کی نفی ہو۔ فالمعنى لم يحصر الله الشفاء فى الحرام بحيث لا يتحقّق الشفاءُ الّا باستعمال الحرام۔ هذا والله اعلم۔ یہ خصم کی دلیلِ اول کے اجوبہ کا بیان تھا۔ اجوبہ کے بیان کے ضمن میں تداوی بالحرام اور حدیثِ انّ الله لم يجعل شفاءكم فيما حرّم پر تفصیلی بحث ہوئی۔ آگے طہارۃ بول ماکول لحمہ کے بارے میں خصم کی دلیل ثانی کا ذکر ہے۔

دلیل ثانی۔ اخرج الدارقطنى عن البراء مرفوعًا لا بأس ببول ما اُكِل لحمه۔

جواب۔ اس حدیث کی سند میں سوار بن مصعب ہے جو کہ ضعیف ہے۔ قال احمدُ والنسائى وابن معين هو متروك الحديث وقال ابن حزم هذا خبر باطلٌ موضوع لانّ سوار بن مصعب متروك عند جميع اهل النقل يروى الموضوعات۔ یہ حدیث دارقطنی میں بروایتِ جابرؓ بھی منقول ہے۔ لیکن اس کی سند میں یحیی بن العلاء ہے جس کی روایت معتبر نہیں ہے۔ قال احمد هو يضع الحديث كذّاب وقال النسائى متروك وقال يحيى ليس بثقة۔ یحیی بن العلاء سے راوی عمر بن الحصين العقيلی ہے وہ بھی ضعیف ہے۔ قال الدارقطنى متروك وقال ابو زرعة واهى الحديث وقال ابو حاتم ذاهب الحديث ليس بشئ وقال ابن على هو متروك۔

تحریر بین المغرب والعشاء۔ شب بدھ۔ ۱۵ صفر ۱۳۹۸ھ۔ ۲۵ جنوری ۱۹۷۸ء جامعہ اشرفیہ۔ لاہور

دلیل ثالث۔ حدیث مرفوع ہے۔ ان اللہ لم یجعل شفاءکم فیما حرّم علیکم۔ اخرجہ مسلم و الترمذی و ابوداؤد من حدیث وائل بن حجرؓ و اخرجہ ابن حبان والبیہقی من حدیث ام سلمۃ واخرجہ الترمذی و ابوداؤد من حدیث ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ بلفظ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن کل دواءٍ خبیثٍ وہ کہتے ہیں۔ کہ تحریم مستلزم نجاست ہے اور تحلیل مستلزم طہارت ہے۔ تو حدیث عرنیین سے تداوی بابوال الابل کی تحلیل ثابت ہوئی۔ اور یہ دلیل ہے طہارتِ ابوال کی۔ یہ دلیل مثلِ دلیلِ اوّل ہے صرف طریقہ استدلال میں فرق ہے۔

جواب اوّل۔ یہ حدیثِ عرنیین محمول ہے اضطرار پر۔ لہٰذا ابوال کی حلّت وطہارت اس سے ثابت نہیں ہوئی مثل اکلِ میتہ للمضطر۔ پس تداوی بالحرام کی نہی اور عدم شفا۔ فی الحرام مختص ہے حالتِ اختیار کے ساتھ جس میں اضطرار وضرورت نہ ہو۔ تو ایسی حالت میں حرام میں شفا نہیں ہے اور اس سے تداوی حرام ہے۔ اور اذنِ تداوی بابوال الابل بسببِ ضرورت واضطرار ہے۔ اگرچہ یہ ابوال خبیث وحرام ہیں۔

جواب ثانی۔ علی التسلیم ہم کہتے ہیں۔ کہ حدیثِ اہل عُرینہ میں خصوص ہے یعنی خاص تداوی بابوال الابل کا ذکر ہے۔ لہٰذا اس سے صرف حلّتِ ابوال الابل و طہارت ابوال الابل ثابت ہوئی۔ تو الحاق ابوال غیر ابل بابوال الابل درست نہیں ہے۔ یعنی اس حکم کی تعمیم صحیح نہیں ہے۔ لہٰذا مطلق ماکول اللحمہ کے ابوال کی طہارت پر اس حدیث سے استدلال صحیح نہیں ہے۔

بعض آثار میں اس تخصیص کی تصریح ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما کی موقوف حدیث ہے۔ انّ فی ابوالِ الابل شفاءً لذربۃ بطونھم ای لفساد بطونھم۔ لہٰذا ابوالِ ابل پر دیگر حیوانات کے ارواث وابوال کا قیاس درست نہیں ہے۔ فتفکّر وتدبّر۔

جواب ثالث۔ ہم نہ یہ تسلیم کرتے ہیں۔ کہ تحریم مستلزم نجاست ہے اور نہ یہ کہ تحلیل مستلزم طہارت ہے۔ کیونکہ اس استلزام پر کوئی حجت نہیں ہے۔ دیکھیے اکلِ طین ممنوع ہے لیکن وہ طاہر ہے۔ زہر کھانا حرام ہے لیکن وہ نجس نہیں ہے۔

جواب رابع۔ حدیث "ان اللہ لم یجعل شفاءکم فیما حرّم علیکم" مخصوص بالخمر ہے۔ یعنی ماحرّم سے مراد خمر ہے۔ کیوں کہ یہ حدیث تداوی بالخمر کے سوال کے جواب

میں واقع ہوئی ہے۔ کما فی صحیح مسلم وغیرہ ولانھم کانوا فی الجاھلیۃ یعتقدون ان فی الخمر شفاءً فجاء الشرع بخلاف ذلک فقال علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ لم یجعل شفاء کم الحدیث۔ چونکہ خمر مُسکر ہے اور مُفسدِ عقل ہے۔ تو اس میں شفاء نہیں ہے بلکہ وہ فساد ہی فساد ہے لہذا ہر مُسکر کا حکم یہی ہے۔ کہ اس میں شفاء نہیں ہے۔

پس یہ حدیث باعتبار شانِ ورود مخصوص ہے مسکر کے ساتھ۔ لہذا کسی مُسکر میں شفا نہیں ہے۔ اور غیر مُسکر من المحرّمات کا الحاق بالمسکر صحیح نہیں ہے۔ لانّ شرب المسکر یجرّ الی مفاسد کثیرۃ بخلاف شُرب غیر المسکر کأبوال مایؤکل لحمہ۔ ولانّ قلیلہ یُفضی الی کثیرہ بخلاف الابوال والارواث۔ اس حدیث پر اس سے قبل بھی بحث گزر چکی ہے۔

دلیل رابع۔ ابن المنذر وغیرہ کہتے ہیں۔ کہ اصل اشیاء میں طہارت ہے۔ تا آنکہ ان کی نجاست کسی دلیل سے ثابت ہو جائے۔ ثم قال وفی بیع الناس ابعار الغنم فی اسواقھم واستعمال ابوال الابل فی ادویتھم قدیمًا وحدیثًا من غیر نکیر دلیل طہارتھا۔

جواب۔ ابن حجرؒ وغیرہ لکھتے ہیں۔ کہ یہ استدلال ضعیف ہے۔ کیونکہ مختلف فیہ پر انکارِ علماء واجب نہیں ہے۔ اور ابعار وابوال میں اختلاف ہے۔ فلا یدلّ ترکُ الانکار علی جواز ذلک فضلاً عن طہارتھا۔

دلیل خامس۔ حدیثِ اذن صلاۃ فی مرابض غنم طہارتِ ابوال وازبال مایؤکل لحمہ پر دال ہے۔ فاخرج البخاری عن انس رضی اللہ عنہ انّ النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم کان یُصلّی فی مرابض الغنم۔ واخرج الترمذی عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ مرفوعًا صلّوا فی مرابض الغنم ولا تصلّوا فی اعطان الابل۔ اور مرابض ابوال وابعار سے خالی نہیں ہوتے۔ لہذا معلوم ہوا کہ وہ پاک ہیں۔

جواب اوّل۔ قال ابن حزمؒ فقد یبول الراعی ایضًا فی المرابض ولیس دلیلاً علی طہارۃ بول الانسان۔

جواب ثانی۔ یہ حدیث منسوخ ہے۔ یہ اُس وقت کی ہے جب کہ ابوال سے کامل اجتناب کا حکم نازل نہیں ہوا تھا۔ فاخرج البخاری عن انس رضی اللہ عنہ کان رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم یصلّی فی مرابض الغنم قبل ان یُبنی المسجدُ۔
معلوم ہوا کہ صلاۃ فی مرابض غنم کا قصہ ابتدائے ہجرت کے زمانے سے وابستہ ہے۔ جب کہ ابھی مسجدِ نبوی کی تعمیر نہیں ہوئی تھی۔

جواب ثالث۔ اگر یہ حدیث طہارت اَبوالِ غنم پر دال ہو۔ تو یہ نجاستِ اَبوالِ ابل پر بھی دالّ ہے۔ لقولہ علیہ السلام "ولا تصلّوا فی اَعطان الابل" حالانکہ خصم ابوالِ ابل کو پاک کہتے ہیں۔ اور اگر اس حدیث کی نہی نجاستِ اَبوالِ ابل پر دال نہ ہو۔ تو اس کا امر بھی طہارتِ ابوال پر دال نہ ہوگا۔

دلائلِ احناف وجمہور جو نجاستِ ابوال کے قائلین ہیں۔ احناف وجمہور کے ادلّہ اس مسئلہ میں بہت زیادہ ہونے کے علاوہ مختلف الانواع بھی ہیں اور واضح وقوی بھی ہیں۔ ان میں سے چند ادلّہ یہ ہیں۔

دلیل اوّل۔ عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استنزِھوا من البول فانّ عامّۃ عذاب القبر منہ۔ اخرجہ ابن خزیمۃ وصحّحہ والدارقطنی والحاکم فی المستدرک بلفظ اکثر عذاب القبر من البول۔ وھکذا حدیث ابن عباسؓ مرفوعًا۔ یہ حدیث ناسخ ہے حدیث قصّۂ اہل عرینہ کے لیے۔ کیونکہ یہ قصہ ۶ھ کا ہے۔ اور اسلام ابوہریرہؓ اس سے متأخر ہے۔

نیز نسخ سے قطع نظر ہماری دلیل یعنی حدیثِ ابی ہریرہؓ میں لفظ "البول" عام ہے جو شامل ہے جمیع ابوال کو خواہ بول مایوکل لحمہ ہو خواہ بول دیگر حیوانات ہو۔ خواہ بولِ انسان ہو۔ قال العینی وایضًا التمسّک بعموم قولہ علیہ السلام استنزِھوا من البول الحدیث اولیٰ لانّہ ظاھر فی تناول جمیع الابوال فیجب اجتنابھا لھذا الوعید۔ انتھیٰ۔

دلیل ثانی۔ عن ابن عباسؓ ان النبیّ علیہ السلام مرّ علیٰ قبرَین فقال انھما یعذّبان وما یعذّبان فی کبیر امّا ھذا فکان لایستتر من بولہ۔ الحدیث

اِس حدیث کا ذکر ایک باب سے قبل باب میں گزر گیا ہے۔ اخرجہ السنۃ۔ اِس حدیث سے مطلق بول کی نجاست ثابت ہوئی۔ اور معلوم ہوا۔ کہ بولِ مایوکل لحمہ بھی نجس ہے۔ کیونکہ مطلق بول میں ابوالِ مایوکل لحمہ داخل ہیں۔

سوال۔ اس دلیل پر مخالفین نے یہ اعتراض کیا ہے کہ لایستتر من البول سے بولِ انسان مراد ہے

لما فی البخاری لا یستتر من بولہ ۔ بذکر الضمیر الراجع الی صاحب القبر۔ لہذا جن روایات میں "من البول" کا لفظ ہے ان میں الف لام عہد خارجی ہے یا عوض عن المضاف الیہ ہے فالمراد من البول نفسہ ۔

جواب ۔ ابن حزمؒ فرماتے ہیں ۔ واما روایۃ من روی من "بولہ" فقد عارضھم روایۃ من ھو فوقھم فروی ھناد بن السری و زھیر بن حرب و محمد بن المثنی ومحمد بن بشار کلھم عن وکیع فقالوا من البول ۔ وھکذا رواہ ابن عون وجریر و شعبۃ و عبیدۃ بن حمید عن منصور عن مجاھد ۔

لہذا دونوں قول حق ہیں مطلق بھی اور خاص بھی ۔ کیونکہ ثقہ کی زیادتی واجب القبول ہے ۔ پس خاص بولِ انسانی بھی نجس ہے ۔ عملاً بقولہ من بولہ ۔ اور مطلق بول بھی نجس ہے عملاً بقولہ من البول ۔

دلیل ثالث ۔ قال اللہ تعالیٰ ویحرم علیھم الخبائث ۔ قال فی البدائع ومعلوم ان الطبائع السلیمۃ تستخبثہ ای البولَ مطلقاً وتحریم الشیٔ لا لاحترامہ تنجیس لہ شرعاً ۔ انتہیٰ ۔

دلیل رابع ۔ اقول ومن اللہ التوفیق ۔ اگر ابوال ما یوکل لحمہ طاہر و حلال ہوتے تو صحابہؓ سے کسی وقت ان کا شُرب ثابت ہوتا ۔ لیکن کسی اثر میں یہ ثابت نہیں ہے ۔ حالانکہ صحابہؓ غزوات وغیرہ اغراض کے لیے کثیر الاسفار تھے ۔ اور تاریخ میں ثابت ہے ۔ کہ کئی مرتبہ صحرا میں سفر کے دوران صحابہؓ کے پاس پینے کا پانی ختم ہو جاتا اور وہ پیاس کی وجہ سے شدید تکلیف میں مبتلا ہو جاتے تھے ۔ لیکن ان سے کہیں بھی شُربِ ابوالِ ابل علی الاطلاق ثابت نہیں ہے ۔ اور نہ ابوالِ ابل سے ان کا وضو کرنا ثابت ہے ۔ حالانکہ ان سفروں میں ان کے ساتھ سیکڑوں اونٹ موجود ہوتے تھے پس یہ واضح قرینہ ہے اس بات کا کہ صحابہؓ مطلقِ ابوال کو حرام و نجس سمجھتے تھے ۔ اور اس بات کا کہ ابوال کی نجاست پر ان کا اجماع تھا ۔

دلیل خامس ۔ پانچویں دلیل طحاویؒ کی نظر و دلیلِ عقلی ہے ۔ اس کا حاصل یہ ہے ۔ کہ بول کا قیاس دَم پر کرنا چاہیے نہ کہ لحم پر ۔ دیکھیے بولِ انسان حرام و نجس ہے کما اَنّ دمہ کذلک لا کلحمہ اِذ لحمہ طاھر وانما لا یُوکل لاحترامہ ۔ لہذا ابوالِ ابل و غنم کا قیاس بھی اُن کے لحوم پر نہیں کرنا چاہیے ۔ بلکہ اُن کے دماء پر کرنا چاہیے اور ان کا خون باتفاقِ ائمہ نجس ہے ۔ لہذا ان کا بول بھی نجس ہونا

چاہیے۔

دلیل سادس اخرج البیہقی عن الحسن کل شیءٍ من الدواب فانّ بولہ یُغسل۔

دلیل سابع عن ابی مجلز قال قلتُ لابن عمرؓ بعثتُ جملی فبال فاصابنی بولہ قال اغسلہ قلتُ انّما کان انتضح کذا وکذا یعنی یُقلِلہ قال اِغسلہ۔ اخرجہ ابن ابی شیبۃ والبیہقی۔

دلیل ثامن اخرج الترمذی عن ابن عمرؓ قال نہی رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اکل الجلالۃ والبانہا۔ بعض روایات میں رکوبِ جلالہ کی نہی بھی مذکور ہے۔ جلّالہ اُس حیوان کو کہتے ہیں جو جلّہ وغیرہ گندگی کھائے۔ والجلّۃ البعر۔ چونکہ جلّالہ گائے بکری وغیرہ بعرہ وغیرہ اشیاء نجسہ کھاتی ہیں۔ پھر اُن اشیاء سے ان کا دودھ بھی متاثر ہوکر نجس یا مکروہ ہوجاتا ہے۔

اسی وجہ سے نبی علیہ السلام نے اکلِ لحمِ جلّالہ وشربِ لبنِ جلّالہ کو بلکہ اس پر سواری کو بھی ممنوع قرار دیا۔ کیونکہ سوار کو جلّالہ کا پسینہ یا لُعاب لگنے کا احتمال ہے۔

قال العبد الضعیف الروحانی یُعجبنی ھذا الدلیل جدًّا فانہ یدل علی التشدید فی نجاسۃ الابعار والارواث حیث تعدّی خبثُہا ونجاستہا الی اللبن والعرق بعد تحقّقِ اھضامٍ عدیدۃٍ وتقلّبات کثیرۃ فان المأکول یحلّ الی اللبن بعد تحلیلات کثیرۃ فی داخل الجسم والبدن۔

دلیل تاسع۔ روی ابوداؤد عن ابی ھریرۃؓ مرفوعًا اذا وطی احدکم بنعلہ الاذی فانّ التراب لہ طہور۔ اَذیٰ۔ اَذبال مایؤکل لحمہ کو بھی شامل ہے۔ معلوم ہوا۔ کہ اَذبال وارواث مطلقاً نجس ہیں اور ان کے لیے بھی طہور چاہیے۔ بعض نے کہا ہے کہ اَذیٰ سے انسانی گندگی مراد ہے۔ لیکن یہ قول بعید ہے۔

دلیل عاشر قال علیہ السلام اتّقوا البول فانہ اوّلُ مایُحاسَب بہ العبدُ فی القبر۔ رواہ الطبرانی باسناد حسن۔

دلیل حادی عشر۔ اخرج الحکیم الترمذی والبیہقی عن ابن عمر رضی اللہ عنہما قال دخل رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبر سعد بن معاذ فاحتبس فلمّا خرج قیل

یارسول اللہ ما حبسك؟ قال ضُمّ سعدٌ فی القبر ضمّۃً فدعوتُ اللہ ان یکشف عنہ۔

بعض روایات میں تصریح ہے۔ کہ سعدؓ بول کے بارے میں تسامح کرتے تھے۔ کما اخرج الحکیم الترمذی والبیہقی من طریق ابن اسحاق حدّثنی امیۃ بن عبد اللہ انہ سُئِل بعض اھل سعد ما بلغکم من قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذا فقالوا ذکر لنا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سُئِل عن ذلك فقال کان یقصر فی بعض الطھور من البول۔ واخرج ھناد بن السری فی الزھد عن الحسن أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال حین دُفِنَ سعد بن معاذ انّہ ضُمّ فی القبر ضمّۃ حتّٰی صار مثل الشعرۃ فدعوتُ اللہ ان یرفعہ عنہ وذلك بانہ کان لا یستبرئ من البول۔

ان احادیث میں لفظ بول مطلق وعام ہے۔ شامل ہے بول ما یوکل لحمہ کو بھی۔ جب بول کا معاملہ اتنا سنگین ہے کہ سعد بن معاذ سید انصار رضی اللہ عنہ جیسے جلیل القدر صحابی کو بھی بول کے بارے میں تھوڑے سے تسامح کی وجہ سے قبر میں عذاب دیا گیا۔ لہذا تقویٰ وخشیت اور احتیاط کا مقتضیٰ یہ ہے کہ ہر قسم کے بول سے مسلمان بچے۔ اور اسے نجس سمجھے خواہ بولِ انسان ہو یا بولِ حیوانات۔

کوکب دری میں مولانا گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث ھذا کے بعض طرق میں مذکور ہے کہ سعد رضی اللہ عنہ کے دفنانے کے بعد ان کی اہلیہ سے اس سلسلے میں جب پوچھا گیا تو اہلیہ نے فرمایا کہ وہ جانور چرایا کرتے تھے۔ اور ان کے بول سے پوری طرح احتراز نہیں کرتے تھے۔

قال العبد الضعیف لم ار فی حدیث زیادۃ السوال عن زوجۃ سعد رضی اللہ عنہ وجوابھا بذلك ولفظ الحدیث ما رویناہ من قبل من غیر ذکر ھٰذہ الزیادۃ۔ نعم ھٰذہ الزیادۃ مذکورۃ فی بعض کتب القصص والنصائح لکن لا عبرۃ بھٰذہ الکتب فی باب الروایات للاحادیث الّا ان یقال انّ المراد من بعض اھلہ فی روایۃ البیھقی المذکورۃ من قبلُ۔ زوجتہ۔ ھذا واللہ اعلم۔

مسألہ رابعہ حدیثِ باب سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اہلِ عُرینہ کے معاملے میں قِصاص بالمثل پر عمل فرمایا جس طرح انہوں نے نبی علیہ السلام کے راعی کے ساتھ برتاؤ کیا تھا بطورِ قصاص بالمثل آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان کو اسی طرح سزا دی۔

مسئلہ ہذا میں اختلاف ہے۔ تفصیلِ مذاہب ائمہ یہ ہے۔

مذہب اوّل امام شافعیؒ وامام مالکؒ وامام احمدؒ فی روایۃ مماثلت فی القصاص کے قائل ہیں۔ یعنی جس طرح قاتل نے قتل کیا ہو، قصاص میں قاتل کو بھی اُسی طرح قتل کیا جائے گا۔ اگر قتل بطریقِ اغراق فی الماء ہو یا پہاڑ سے نیچے گرایا ہو تو قصاص میں قاتل کو بھی پانی میں غرق کیا جائے گا اور پہاڑ سے گرایا جائے گا۔

البتہ تعذیب بالنار میں امام شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ اس میں قصاص بالمثل پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ لقولہ علیہ السلام لَا تُعَذِّبُوا بِعَذَابِ اللّٰہِ ای الاحراق بالنار۔ اسی طرح قائلین بالمماثلۃ کے نزدیک قتل بالمحرمات الشرعیۃ مثل زنا وعمل قوم لوط مستثنیٰ ہیں۔ ان میں مماثلت پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

مذہب ثانی۔ مذہب حنفیہ کے نزدیک قصاص صرف تلوار کے ذریعہ لیا جا سکتا ہے لما روی ابنُ ماجہ مرفوعًا لا قَوَدَ اِلّا بالسَّیف۔ حدیثِ قَوَد بالسَّیف ھذا متعدد طرق سے منقول ہے۔ لہٰذا یہ حدیث قوی ہے۔ اور حدیثِ ھذا ناسخ ہے قصاص بالمثل کے حکم کے لیے۔ ابراہیم نخعیؒ وامام شعبیؒ وحسن بصریؒ کا مذہب بھی موافقِ احناف ہے۔ حدیثِ باب ہذا کا جواب حنفیہ یہ دیتے ہیں۔ کہ یہ منسوخ ہے اور نسخ کا قرینہ یہ ہے۔ کہ اس میں عمل بالمثلہ ہے اور مُثلہ باتفاق منسوخ ہے۔

باقی زخموں کا حکم یہ ہے۔ کہ جن زخموں میں مماثلت ممکن ہو وہاں قصاص بالمثل پر عمل کیا جائے گا ورنہ دیت یا مالی سزا پر عمل کیا جائے گا۔ کتبِ فقہ میں زخموں کے قصاص و سزا کی تفصیل مذکور ہے۔ ہذا واللہ اعلم بالصواب وعلمہ اتم۔

باب ماجاء فی الوضوء من الریح **حدثنا** قتیبۃ وھناد ناوکیع عن شعبۃ عن سُھیل بن ابی صالح عن ابیہ **عن** ابی ھریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لاوضوء الا من صوت او ریح **قال** ابوعیسی ھذا حدیث حسن صحیح **حدثنا** قتیبۃ

باب ماجاء فی الوضوء من الرّیح

بابِ ھذا میں متعدّد مسائل ہیں۔ ان کی تفصیل وایضاح یہ ہے۔

مسئلہ اولیٰ بابِ ھذا میں امام ترمذیؒ نے خلافِ عادت تین احادیث ذکر کی ہیں۔ کیونکہ تینوں مستقل فوائد پر مشتمل ہیں۔ حدیث اول میں قدرے ابہام تھا۔ حدیث ثانی میں اُس ابہام کو رفع کر کے بات واضح کر دی گئی۔

حدیثِ اوّل میں یہ ابہام ہے۔ کہ اس کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلق صَوت اور ریح ناقض ہیں۔ یہ شامل ہیں اس صوت و ریح کو بھی جو منہ سے خارج ہوں یا غیر آدمی سے خارج ہوں۔ نیز یہ شامل ہیں صوت وریح خارج من القُبل کو بھی۔ حالانکہ ناقض صرف وہ صوت وریح ہیں جو اپنے دُبر سے خارج ہوں۔

صَوت وریحِ خارج من القبل میں اختلاف ہے جس کا بیان آگے آرہا ہے۔ حدیثِ ثانی میں یہ ابہام موجود نہیں۔ کیونکہ اُس میں تصریح ہے بین الیتیہ کی۔ معلوم ہوا۔ کہ ناقض وہ ریح ہے جو خارج من الدُّبر ہو۔ اور ضمیر الیتیہ میں اشارہ ہے۔ کہ اپنی دُبر سے ہی خارج ریح وصَوت ناقضِ وضوء ہیں۔

پھر ان دو حدیثوں میں تسہیلِ معاملہ علی الامّۃ کی طرف اشارہ ہے۔ کہ جب تک یقین نہ ہو وضوء نہیں ٹوٹتا۔ لہٰذا ممکن تھا۔ کہ کوئی شخص اس سہولت کے بارے میں حد سے تجاوز کرے اور قلیل صوت و ریح کے باوجود تسامُح سے کام لے کر نماز پڑھتا رہے۔ اس لیے تیسری حدیث ذکر کی جس میں اشارہ ہے۔ کہ یہ معاملہ خطرناک ہے۔ تسامُح کی بجائے اس میں بڑی احتیاط کرنی چاہیے۔ اور بے جا تسامح سے بچنا ضروری ہے۔ کیونکہ بغیر وضوء اللہ تعالیٰ نماز قبول نہیں فرماتے۔

قولہ فی المسجد۔ ذکرِ مسجد احتراز کے لیے نہیں ہے۔ بلکہ یہ کنایہ ہے صلوٰۃ سے۔ فرض

ناعبد العزیز بن محمد عن سہیل بن ابی صالح عن ابیہ **عن** ابی ہریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا کان احدکم فی المسجد فوجد ریحا بین الیتیہ فلا یخرج حتی یسمع صوتا او یجد ریحا **حدثنا** محمود بن غیلان ناعبد الرزاق انا معمر عن ھمام

ای حتی یتیقن الحدث ۱۲

نماز چونکہ عموماً مسجد میں ہوتی ہے اس لیے مسجد کا ذکر کیا۔ فلا یخرج ای من المسجد۔ المراد من الخروج الانصراف من الصلاۃ ویؤیدہ روایۃ البخاری عن عباد بن تمیم عن عمہ انہ شکا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الرجل الذی یخیل الیہ انہ یجد الشیٔ فی الصلاۃ فقال لا ینفتل او لا ینصرف حتی یسمع صوتا او یجد ریحا۔ حدیث ابی ہریرۃ رضی عند مسلم مرفوعا ولفظہ اذا وجد احدکم فی بطنہ شیئا فاشکل علیہ أخرج منہ شیٔ ام لا فلا یخرجن من المسجد حتی یسمع صوتا او یجد ریحا۔ اس حدیث میں بھی من المسجد کا مطلب وہی ہے جو گزر گیا۔

مسألہ ثانیہ حدیث باب ھذا کا مطلب صرف تیقن حدث ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ سماع صوت یا وجدان ریح حقیقۃً شرط ہے۔ پس جب تیقن خروج ریح ہو جائے تو وضو ٹوٹ جاتا ہے خواہ سماع صوت و وجدان ریح ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ کبھی انسان سماع صوت کر سکتا ہی نہیں جبکہ أصم ہو۔ اور کبھی وجدان ریح ناممکن ہوتا ہے جب کہ وہ شخص اَخشم یعنی فاقد قوتِ شامہ ہو۔ ریح کے معنی بدبو بھی ہیں اور ہوا بھی۔ یہاں پر مراد بدبو ہے۔ خروجِ ریح بلا صوت کو فسار کہا جاتا ہے اور خروجِ ریح باصوت کو ضراط۔

خطابی معالم السنن میں فرماتے ہیں۔ معناہ حتی یتیقن الحدث ولم یرد بہ الصوت نفسہ ولا الریح نفسہا حسب اذ قد یکون اطروشا لا یسمع الصوت واخشم لا یجد الریح ثم تنتقض طہارتہ اذا تیقن وقوع الحدث منہ کقولہ علیہ السلام فی الطفل اذا استہل صلی علیہ ومعناہ ان تعلم حیاتہ یقینا۔ انتہی۔ حدیث ھذا سے اسلام کے چند بڑے اصول مستنبط ہوتے ہیں۔

اصل اوّل۔ اس حدیث سے معلوم ہوا۔ کہ حدیث کے ظاہری الفاظ گاہے مدارِ حکم نہیں ہوتے۔ بلکہ حکم کبھی عام ہوتا ہے اور الفاظ محدود ہوتے ہیں۔ بعبارتِ دیگر گاہے ایسا ہوتا ہے کہ علت عام ہوتی ہے اور الفاظ خاص۔ کمافی ھذا الحدیث۔ تو مدارِ حکم علت ہوتی ہے نہ کہ الفاظ۔ قال الخطابی والمعنی اذا کان اوسع من الاسم کان الحکم لہ دون الاسم۔ انتہی۔ مجتہدین و محدثینِ کبار ہی یہ پتہ لگا سکتے ہیں کہ کس حدیث میں مدار علت ہے نہ کہ الفاظ۔ کیونکہ وہ اس فن کے ماہر اور اسرارِ شریعت کے رازدان ہوتے ہیں۔

ابن مُنبّہ عن ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان اللہ لا یقبل صلوٰۃ احدکم اذا احدث حتی یتوضأ قال ابو عیسیٰ ھذا حدیث حَسَن صحیح وفی الباب عن عبد اللہ بن زید و علیّ بن طلق و عائشۃ و ابن عباس و ابی

اصل ثانی۔ اس بیان سے یہ بھی معلوم ہوگیا۔ کہ ہر شخص اور معمولی پڑھے لکھے آدمی کو حدیث کے ظاہر الفاظ سے استدلال کا حق نہیں ہے۔ بلکہ استدلال کے لیے ضروری ہے کہ تمام ذخیرۂ احادیث پر نظر ہو ورنہ بڑی گمراہی کا خطرہ ہے۔ دیکھیے حدیث ہذا کے ظاہری الفاظ اور ہیں۔ اور اس کا مطلب جو فقہاء نے بتایا ہے وہ اور ہے۔

اسی طرح بعض غلط کار لوگوں کو دیکھا ہے۔ جو کہتے ہیں۔ کہ حصولِ جنت کے لیے طاعات و عبادات مثلاً نماز، روزہ، حج وغیرہ کی ضرورت نہیں ہے۔ اور وہ اِس حدیث صحیحین سے دھوکہ کھاتے ہیں مَن قال لا الٰہ الا اللہ حرمہ اللہ علی النار۔ وہ کہتے ہیں۔ کہ بس صرف شہادتِ توحید نجات و دخولِ جنّت کے لیے کافی ہے۔ اندازہ کریں۔ کہ یہ کتنی بڑی گمراہی ہے اگر وہ علماء سے پوچھتے اور علماء کے بیان پر اعتماد کرتے تو اس گمراہی میں نہ پڑتے۔

بعض کم علم طالب علموں کو اس قسم کی بعض احادیث سے استدلال کرتے ہوئے علماء کبار کے ساتھ مباحثہ کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ علماء کبار ہی جانتے ہیں۔ کہ ایک حدیث کا مضمون ایک مقام پر مبہم و مجمل ہوتا ہے مگر دوسری احادیث میں اس کی تفسیر و تشریح ہوتی ہے۔ والاحادیث یفسّر بعضھا بعضاً والنصوص یوضّح بعضھا بعضاً۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک شخص غیر طبیب کسی طبّی کتاب میں ایک مرض کی دوا دیکھ لے اور پھر وہ طب میں مہارت کا دعویٰ کرتے ہوئے ماہرینِ طب کے ساتھ مباحثہ و مناظرہ کرنے لگے۔ لہٰذا کم علموں کو علماء کبار کے ساتھ مباحثہ نہیں کرنا چاہیے۔

اصل ثالث۔ بیانِ سابق سے معلوم ہوا۔ کہ تعلیلِ حدیث فی موضعٍ یلیق بہ اور اعتبارِ علّت جیسا کہ فقہاء کا طریقہ ہے معتبر و مستحسن ہے۔ کما فی ھذا الحدیث حیث قالوا انّ علّۃ النقض تیقّن الحدث۔ قیاس اسی چیز کا نام ہے۔ قیاس کے ذریعہ حدیث کی مراد و مقصد کی تشریح ہوتی ہے۔ لہٰذا قیاس کو نصوص کا مقابل اور ضد سمجھنا درست نہیں ہے۔ منکرینِ قیاس مغالطہ میں مبتلا ہیں۔ قیاس علّتِ مستنبطہ من النصوص پر مبنی

سعید **قال** ابوعیسی هذا حدیث حسن صحیح وهو قول العلماء ان لا یجب علیہ الوضوء الا من حدث یسمع صوتا او یجد ریحا **وقال** ابن المبارک اذا شك فی الحدث فانہ لا یجب علیہ الوضوء حتی یستیقن استیقانا یقدر ان یحلف علیہ **وقال** اذا خرج من قبل المرأۃ الریح وجب علیها الوضوء وهو قول الشافعی و اسحٰق ۔

ہوتا ہے ۔

اصل رابع ۔ حدیثِ ھٰذا سے یہ قانون مستنبط ہوا ۔ کہ یقین شک سے زائل نہیں ہوتا ۔ قال الفقہاء الیقین لا یزول بالشك ۔ اور یہ محاسنِ اسلام اور تسہیلِ شرع کے ابواب میں سے ہے ۔ الدین یُسر ولیس بعُسر ۔ وفی الحدیث یسّروا ولا تعسّروا ۔ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس امت پر خصوصی رحمت ہے ۔ کہ شک طاری علی الیقین سے یقین متزلزل نہیں ہوتا ۔ اس قانون پر شرع کے سیکڑوں مسائل متفرع ہیں ۔

اصل خامس ۔ اس حدیث میں یہ بھی اشارہ ہے کہ اصولِ شرع و اسلام اتنے مستحکم ہیں ۔ کہ محض شکوک و شبہات سے ان میں تزلزل پیدا نہیں ہو سکتا ۔ بخلافِ اصول و قواعدِ منطق و فلسفہ کہ وہ نفسِ شک کے طاری ہونے سے بے فائدہ اور غیر معتمد ہوجاتے ہیں ۔ کما لا یخفی علی من عرف علوم المنطق والفلسفۃ ۔ ولذا اشتہر بین علماء المعقول اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ۔

قال النوویؒ هذا الحدیث اصلٌ من اصول الحدیث وقاعدۃٌ عظیمۃ من قواعد الدین و هی ان الاشیاء یحکم ببقائها علی اصولها حتی یتیقّن خلاف ذلك ولا یضر الشك الطاری علیها فمن ذلك مسئلۃ الباب التی ورد فیها الحدیث وهی انّ من تیقّن الطهارۃ وشكّ فی الحدث حکم ببقائہ علی الطهارۃ ولا فرق بین حصول هذا الشك فی نفس الصلوۃ وحصولہ خارج الصلوۃ هذا مذهبنا ومذهب جماهیر العلماء من السلف والخلف قال اصحابنا ولا فرق فی شکّہ بین ان یستوی الاحتمالان فی وقوع الحدث وعدمہ او یترجح احدهما ویغلب فی ظنّہ فلا وضوء علیہ فی کل حال ۔ امّا اذا تیقّن الحدث وشك فی الطهارۃ فانہ یلزمہ الوضوء باجماع المسلمین ۔ انتہٰی ۔

اصل سادس۔ بعض احادیث اختصارِ راوی یا دیگر وجوہ کی وجہ سے مجمل ہوتی ہیں۔ لیکن دیگر روایات میں جو شانِ ورود پر مشتمل ہوتی ہیں وہ اجمال دفع ہو جاتا ہے۔ اس لیے محدّث کو چاہیے۔ کہ تمام روایاتِ حدیث پر اور تمام احادیثِ باب پر نظر رکھے۔ تمام روایات کے استحضار کے بعد کوئی حکم و مسئلہ مستنبط کرے۔ تاکہ مسئلہ میں کوئی گنجلک باقی نہ رہے۔

تمام مجتہدین ایسا ہی کرتے ہیں۔ خصوصاً ابو حنیفہ رحمہ اللہ اس سلسلے میں ممتاز مقام رکھتے ہیں۔ یہی امتیازی اور بلند شان ہے فقہ حنفی کی۔ کما لا یخفی علیٰ من دقّق النظر فی ادلّۃ الحنفیّۃ۔ ولذلك نظائر لیس ھذا موضع بیانھا۔ یہی وجہ ہے کہ احناف کے ادلہ صرف کتبِ ستہ کی احادیث میں منحصر نہیں ہیں بلکہ تمام ذخیرۂ احادیث میں منتشر ہیں۔ کتب ستہ بعد میں تصنیف ہوئیں۔ نیز وہ تمام احادیثِ نبویّہ پر حاوی نہیں۔ اور اس جستجو و استقراء کے مدار دو امور ہیں۔

اوّل وسعتِ علمی اور کثرتِ حفظِ احادیث۔

دوم محنت شدید استقراءِ احادیث میں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ نے استنباطِ مسائل فقہیہ کے لیے احادیث کا تام استقراء کیا ہے۔

نیز اس بیان سے یہ بھی معلوم ہوا۔ کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ عظیم حافظ الحدیث تھے۔ اور کُل ذخیرۂ احادیث انہیں یاد تھا۔ اس لیے میں علیٰ وجہ البصیرت کہتا ہوں۔ کہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور دیگر تمام مجتہدین کے مقابلے میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ بڑے حافظ الحدیث تھے اور انہیں سب سے زیادہ احادیث یاد تھیں۔ البتہ امام احمد بن حنبلؒ کے بارے میں مجھے تردّد ہے اس باب میں کہ حفظِ حدیث میں وہ مقدّم ہیں یا امام ابو حنیفہؒ۔

یہ بات میں حسنِ عقیدت کے طور پر نہیں کہتا بلکہ مسلسل مطالعہ اور مسائلِ ائمّہ اربعہ و مجتہدین کے ادلہ پر بحث و تمحیص کے بعد عرض کر رہا ہوں۔ کسی کی تنقیص مطلوب نہیں ہے۔ صرف ایک علمی تحقیق پیش کر رہا ہوں۔ کیونکہ میرا ایمان ہے۔ کہ ابو حنیفہؒ کی طرح جمیع ائمّہ و مجتہدین واجب الاحترام والاکرام ہیں۔

اصل سابع۔ حدیثِ ھذا سے یہ بھی معلوم ہوا۔ کہ وسواس فی الطھارۃ و فی امور الدین غیر معتبر ہے۔ اور اس سے بچنا لازم ہے۔ وسواس کسی مسئلہ شرعی کے لیے

مُوجب و مَبنیٰ نہیں ہوسکتا۔ نیز حدیثِ ھٰذا میں وَسواس کے علاج کی طرف بھی اشارہ ہے۔ وہ یہ کہ جب بھی طہارت میں وسواس وشک درپیش ہوجائے تو اسے بالکلیّہ ترک کرکے اس کے خلاف عمل کرنا چاہیے۔ مُوسوِس ہر شئے میں شک کرتا ہے۔ اور حدیثِ ھٰذا میں بتایا گیا ہے کہ شک ترک کرکے یقین پر عمل کرنا لازم ہے۔ حدیثِ بخاری کے لفظ الذی یخیّل الیہ انہ یجد الشئ۔ الحدیث میں وسواس کی تصریح ہے۔ تخییل و تردُّد ہی مَبنیٰ ہے مُوسوِس کے وسواس کا۔

اصل ثامن - حدیثِ ھٰذا سے یہ قانونِ کُلّی بھی معلوم ہوا۔ کہ شیطان ہمیشہ طہارت اور دیگر امورِ شرعیہ میں پریشان کرنے کے لیے شک وسوسہ ڈالنے کی کوشش کرتا رہتا ہے۔ پس بے دلیل شک وسوسہ کا مدار شیطان کی شرارت ہے۔ کیونکہ بعض احادیث میں شیطان کی تصریح ہے۔ کما اخرج ابن خزیمۃ وابن حبان والحاکم من حدیث ابی سعید الخدریؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا جاء احدکم الشیطان فقال انک احدثت فلیقل کذبت الا ما وجد ریحًا بأنفہ او سمع صوتًا باذنہ۔ وروی ابن حبان فی صحیحہ عن ابی سعیدؓ مرفوعًا اذا جاء احدکم الشیطان فقال انک قد احدثت فلیقل فی نفسہ کذبت الحدیث۔

واخرج احمدؒ فی مسندہ من حدیث ابی سعیدؓ ایضًا ان الشیطان لیأتی احدکم وھو فی صلاتہ فیأخذ شعرۃً من دبرہ فیمدّھا فیری انہ احدث فلا ینصرف حتی یسمع صوتًا۔ عمدۃ۔

اصل تاسع - کبھی ایک مسئلہ اور ایک حکم میں مطلق حدیث بھی وارد ہوتی ہے اور مقیّد بھی۔ کما فی مسألۃ الباب۔ تو ایسے موقعہ پر دونوں حدیثوں پر حتی الوسع عمل کرنا انسب و اولیٰ ہے دفعًا للتضاد وعملًا بالحدیثین۔

مثلاً حدیثِ بابِ ھٰذا مقیّد بسماعِ صوت و وِجدانِ ریح ہے۔ اور اس سلسلے میں عام احادیث بھی وارد ہیں۔ کما روی ابوداؤد من حدیث علی بن طلقؓ مرفوعًا اذا فسا احدکم فلیتوضأ۔ وروی ابن حبان فی صحیحہ عن علی بن طلقؓ بلفظ اذا فسا احدکم فی الصلوٰۃ فلینصرف ثم لیتوضأ ولیُعِد صلوتہ۔ واخرجہ الترمذی من حدیث علی بن طلقؓ بلفظ جاء اعرابی الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال انا نکون بالبادیۃ فیکون من احدنا الرویحۃ فقال ان اللہ لا یستحیی من الحق اذا فسا احدکم فلیتوضأ۔

یہ احادیث غیر مقید ہیں۔ ان میں فسا یعنی خروجِ ریح من الدبر کو ناقض وضو بتلایا گیا ہے لہذا دونوں قسم کی حدیثوں پر عمل کرنا چاہیے۔ پس مطلق فسا بھی ناقض وضوء ہے اور سماعِ صوت و وجدانِ ریح بھی ناقض ہیں جمعاً بین الاحادیث۔ البتہ اگر اس مقام میں کوئی قوی وجہ ہو صرف ایک قسم کی حدیث پر عمل کرنے کی تو یہ اور بات ہے۔

اصل عاشر۔ اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مسائلِ شرعیّہ کے پوچھنے اور بتلانے میں شرم وحیا نہیں کرنا چاہیے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے ہر قسم کے مسائل شرعیّہ پوچھتے تھے۔

اصل حادی عشر۔ اس حدیث سے ایک اور قانونِ شرعی بھی معلوم ہوا۔ وہ یہ کہ احادیث وغیرہ میں کبھی کلماتِ حصر کے باوجود حصر مقصود نہیں ہوتا۔ نظراً الی الدلیل الخارجی الدالّ علی عدم ارادۃ الحصر۔ حدیثِ ھذا "لا وضوء الا من صوت" الحدیث۔ بظاہر حصر پر دالّ ہے۔ لیکن حصر مراد نہیں ہے بدلیل الاحادیث العامّۃ الدالّۃ علی عدم اشتراط الصوت ووجدان الریح۔

اصل ثانی عشر۔ خطابیؒ اس حدیث سے ایک اور قانون بھی مستنبط کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں۔ یستدلّ بہ لمن اوجب الحدّ علی من وجد منہ ریح الخمر وان لم یشاھد شرب الخمر ولا شھد علیہ الشھود ولا اعترف بہ لانہ اعتبر وجدان الریح ورتّب علیہ الحکم۔ لیکن خطابیؒ کا یہ استنباط عند المحققین درست نہیں ہے۔ قال العینی فیہ نظر لان الحدّ دتدرأ بالشبھۃ والشبھۃ ھنا قائمۃ۔

ھذہ نفائس وبدائع فاغتنمہا فانک لا تجدھا مجموعۃً فی غیر ھذا الکتاب وللہ الحمد۔

مسألہ ثالثہ حدیثِ ھذا کے اس حکم پر علماء کا اتفاق ہے کہ شک سے وضوء نہیں ٹوٹتا۔ البتہ اس قاعدے کی کیفیتِ استعمال میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

جمہور کے نزدیک جب طہارت کا یقین ہو تو شکِ طاری اس میں مؤثر نہیں ہوتا خواہ وہ شک نماز کے اندر ہو یا خارج از صلوٰۃ ہو۔ لیکن امام مالکؒ سے اس بارے میں تین روایتیں منقول ہیں۔ اوّل موافقِ جمہور ہے۔ دوم یہ کہ شک سے وضوء مطلقاً ٹوٹ جاتا ہے خواہ داخلِ صلوٰۃ

میں ہو یا خارجِ صلاۃ میں۔ تیسری روایت یہ ہے۔ کہ ایسا شک داخلِ صلاۃ میں مؤثر نہیں ہے۔ اور اگر خارجِ صلاۃ میں درپیش ہوجائے تو نیا وضوء لازم ہے عملاً بظاہر ہذا الحدیث فانّ ھذا الحدیث وارد فی حالۃ الصلاۃ۔ اور یہی مذہب منقول ہے حسن بصریؒ سے بھی۔

مسألہ رابعہ:۔

قُبلِ مرأہ سے خارج ریح میں اختلاف ہے۔ آگے ان مذاہب کا اور ان کے ادلّہ کا بیان ہے۔

مذہب اوّل ۔ حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک یہ ناقض وضوء نہیں ہے۔

مذہب ثانی ۔ امام شافعیؒ واسحاقؒ کے نزدیک یہ ناقض وضوء ہے۔ وہ حدیث کے ظاہر کو عموم پر حمل کرتے ہیں۔ نیز ایک اور حدیث ہے ان الحدث ما خرج من احد السبیلین۔ امام محمدؒ کا مذہب بھی یہی ہے۔ کما روی القدوری عنہ وبہ اخذ بعض المشائخ من الحنفیۃ۔

فائدہ ۔ مسلکِ حنفی کی تفصیل مسئلہ ھذا میں یہ ہے۔ کہ اس میں ہمارے مشائخ کے چار اقوال ہیں۔

قولِ اوّل ریح خارج من قُبلِ المرأۃ ومن الذکر ناقضِ وضوء نہیں ہے۔ یہ عام محققینِ احناف کا مختار قول ہے۔ والیہ مال صاحب الھدایۃ وقال انھا لا تنبعث من محلّ النجاسۃ وھذا مبنیٌّ علیٰ انّ عین الریح لیست بنجس وانما تتنجّس بمرورھا علی محلّ النجاسۃ وفیہ خلاف المشائخ۔

شیخ ابن ہمامؒ وغیرہ نے یہ علّت پیش کی ہے انھا اختلاج ولیس بشیٍٔ خارج۔ یعنی ریحِ ذکر وقُبل درحقیقت ہوا نہیں ہے۔ بلکہ یہ اندرونی حصے میں عضلات کا اختلاج ہوتا ہے۔ قاضی خان وصاحبِ جوہرہ نیرہ نے اس قول کو مختار وصحیح کہا ہے۔ صاحب مراقی الفلاح کہتے ہیں۔ ھو الاصح لانہ اختلاج لا ریح وان کان ریحاً فلا نجاسۃ فیھا وریح الدبر ناقضۃ لمرورھا بالنجاسۃ۔

قولِ ثانی یہ ریح ناقضِ وضوء نہیں ہے الّا یہ کہ وہ عورت مفضاۃ ہو تو وضوء مستحب ہے۔ مفضاۃ وہ عورت ہے جس کے سبیلین کسی مرض کی وجہ سے اندر سے ایک ہوجائیں۔

قال ابو الحسن لا وضوءَ فیھما اِلّا ان تکون المرأۃ مفضاۃً فیستحبّ لہا الوضوءُ۔

قول ثالث ریح خارج من القبل والذکر ناقض نہیں ہے لیکن عورت اگر مفضاۃ ہو تو اس پر وضوء واجب ہے واختارہ الشیخ ابو حفص الکبیرؒ۔

قول رابع بعض مشائخ کہتے ہیں کہ اگر وہ ریح بدبودار ہو تو وضوء واجب ہے والّا فلا۔ کتبِ فقہ حنفیہ میں ہے ومن المشائخ من قال ان کانت ریحُ المفضاۃ منتنۃً یجب الوضوءُ فیہا وما لا فلا۔

پس مذہبِ حنفی میں کل چار اقوال ہیں۔ مختار قولِ اوّل ہے۔ البتہ مفضاۃ کے لیے وضوء مستحب ہے احتیاطاً۔ اسی پر فتویٰ ہے۔

ملّا علی قاریؒ مرقات میں لکھتے ہیں قولِ اوّل کی تشریح کرتے ہوئے خروج الریح من القبل نادر فلا یشملہ النصُّ۔ مولانا عبد الحیؒ نے امام محمدؒ کے قول کو ترجیح دی ہے۔ کیونکہ یہ موافق ہے احادیث کے

دارقطنی میں ہے الخارج من السبیلین ناقض۔ نیز دارقطنی میں ہے عن ابن عمرؓ مرفوعًا لا ینقض الوضوءَ الّا ما خرج من قبل او دبر۔ نیز حدیث ابن عباسؓ ہے مرفوعا الوضوء مما خرج ولیس مما دخل۔ یہ احادیث مطلق ما خرج من السبیلین کو شامل ہیں۔ لہٰذا ریح خارج من القبل والذکر بھی ناقض ہوگی۔ وروی ابن ماجہ عن محمد بن عمرو بن عطاء قال رأیت السائب بن یزید یشمُّ ثوبہ فقلت مم ذالك فقال انی سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا وضوءَ الّا من ریح او سماع۔ اس حدیث میں بھی ریح عام ہے اور ما خرج من السبیلین کلیہما کو شامل ہے۔

مسألہ خامسہ جمہور کے نزدیک ما خرج من السبیلین مطلقاً ناقضِ وضوء ہے خواہ وہ معتاد ہو مثل بول وریح یا غیر معتاد مثل دود وحصاۃ ونحو ذالک۔

یہی مذہب ہے امام ابو حنیفہ وشافعی واحمد واوزاعی واسحاق وثوری رحمہم اللہ کا۔ (ما خرج من السبیلین سے ماسوائے ریح خارج من القبل والذکر مراد ہے۔ کیونکہ یہ عندنا ناقض نہیں ہے کما تقدم البحث علیہ)۔ یہ مذہب اوّل ہے۔

مذہب ثانی امام مالکؒ وقتادہؒ کے نزدیک خروج غیر معتاد من السبیلین ناقض وضوء نہیں ہے۔ پس ان کے نزدیک خروج دود وحصاۃ ومذی ناقض نہیں ہیں

اسی طرح استحاضہ وسلس البول بھی ناقض وضوء نہیں ہیں۔

قال فی رحمۃ الامۃ الخارج المعتاد من السبیلین کالبول والغائط ینقض الوضوء بالاجماع واما النادر کالدود والحصاۃ والریح وسلس البول والاستحاضۃ والمذی فینقض الوضوء الا عند مالک والمنی ناقض عند الثلثۃ والاصح من مذہب الشافعی انہ لا ینقض وان اوجب الغسل۔ وقال ابوحنیفۃ ینتقض بکل ذلک وبالمنی۔ انتہی۔

لیکن خروج مذی کو غیر معتاد کہنا صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ بوقتِ شہوت خروج مذی معتاد ہے۔ اور مالکیہ کی عبارتیں بھی اس میں مختلف ہیں۔ بعض عباراتِ مالکیہ میں مذی کے ناقض ہونے کی تصریح ہے۔

مالکیہ کی دلیلیں مالکیہ اپنے مسلک کے اثبات کے لیے کئی ادلہ پیش کرتے ہیں۔

دلیل اول قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے غائط کو ناقضِ وضوء بتایا اور غائط امر معتاد ہے۔ تو یہ کنایہ ہے خروج امور معتادہ سے۔ پس خروج غیر معتاد ناقض نہیں ہوگا۔

جواب حنفیہ وجمہور کہتے ہیں۔ کہ یہ کنایہ ہے مطلق خارج سے بدلیل عموم ما ورد فی الاحادیث۔ یا ہم کہتے ہیں کہ قرآن میں صرف غائط کا ذکر ہے اس میں معتاد یا غیر معتاد کی طرف اشارہ نہیں ہے۔ لہٰذا قرآن سے یہ استدلال درست نہیں ہے۔

دلیل ثانی حدیث مسح علی الخفین ہے مرفوعًا۔ کان یأمرنا ان لا ننزع خفافنا الا من جنابۃ ولکن عن بول اوغائط او نوم۔

دلیل ثالث حدیث مرفوع ہے بابِ ھٰذا کی لا وضوء الا من صوت او ریح۔ اور صوت وریح امر معتاد ہیں۔ تو غیر معتاد کا خروج ناقضِ وضو نہیں ہوگا۔

جواب ان دونوں حدیثوں میں بعض نواقض وضو کا ذکر ہے ان سے معتاد وغیر معتاد کا استنباط صحیح نہیں ہے۔ نیز دلیل ثالث میں حصر نواقض فی الریح مقصود نہیں ہے بلکہ

باب الوضوء من النوم حدثنا اسمٰعیل بن موسیٰ ھناد و محمد بن عبید المحاربی

غرض یہ ہے۔ کہ وضوء شک سے نہیں ٹوٹتا۔ کما فصّلنا من قبلُ۔ دلیلِ ثانی میں صرف اس بات کی تصریح ہے۔ کہ مسح خفّین جنب کے لیے جائز نہیں ہے۔ اور محدث کے لیے جائز ہے پھر حدث کی تین مثالیں ذکر فرمائیں بطور تمثیل کے نہ کہ بطور حصر کے۔ یعنی بول و غائط و نوم۔ تو حدیثِ ہٰذا میں بیانِ جمیع نواقض مقصود نہیں ہے۔

دلائل حنفیہ و جمہور احناف و جمہور کے ادلّہ اس مسئلہ میں بہت زیادہ ہیں۔ یہاں صرف چند ادلّہ کے ذکر پر اکتفاء کیا گیا ہے۔

اوّلاً جمہور و احناف کہتے ہیں انہ اذا وجب الوضوء بخروج المعتاد الذی یعمّ بہ البلوی فوجوبہ بغیرہ بالطریق الاولیٰ۔

ثانیاً متعدد احادیث میں مستحاضہ کے لیے امر بالوضوء ہے اور یہ غیر معتاد ہے۔ وایضاً قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی المذی یغسل ذکرہ ویتوضأ وعن ابن مسعودؓ وابن عباسؓ انھما قالا فی الودی الوضوء۔ رواہ البیہقی۔ کذا فی البنایۃ للعینی۔ اور مذی و ودی غیر معتاد ہیں۔

نیز حدیث ابن عمرؓ سے مرفوعاً لاینقض الوضوء الّا ما خرج من قبل اودبر۔ اخرجہ الدار قطنی اس سے معلوم ہوا کہ غیر معتاد کا خروج بھی ناقض وضوء ہے۔ کیونکہ ماخرج عام ہے۔ ہٰذا واللہ اعلم بالصواب و علمہ اتم۔

باب الوضوء من النوم

بابِ ھٰذا میں متعدد مباحث ہیں۔ ان کی تفصیل یہ ہے۔

بحث اوّل ترمذی نے بابِ ھٰذا میں دو حدیثیں ذکر کی ہیں۔ اوّل حدیث مرفوع ہے اس میں نبی علیہ السلام کے عمل کے ساتھ آپؐ کا قول بھی مذکور ہے۔ اور دوسری حدیث موقوف ہے۔ اس میں صرف صحابہؓ کا فعل مذکور ہے۔

قولہ غطّ او نفخ۔ لفظ "اَوْ" میں شک من الراوی کی طرف اشارہ ہے۔ غطّ کے معنی ہیں خراٹے لینا۔ یقال غطّ غطیطاً۔ نفخ کے معنی ہیں پھونکنا اور سانس لینا۔ یہاں پر لمبے لمبے سانس

المعنی واحد قالوا نا عبد السلام بن حرب عن ابی خالد الدالانی عن قتادۃ عن ابی العالیۃ عن ابن عباس انہ رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم نام وھو ساجد حتی غط او نفخ ثم قام یصلی فقلت یا رسول اللہ انک قد نمت قال ان الوضوء لا یجب الا علی من نام مضطجعا فانہ اذا اضطجع استرخت مفاصلہ قال ابو عیسی وابو خالد اسمہ

لینا مراد ہے کما ھو المعتاد فی النوم۔ احادیث سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ نبی علیہ السلام بعض اوقات حالتِ نوم میں خراٹے لیتے تھے یہ قوت کی علامت ہے۔

قولہ وابو خالد اسمہ یزید بن عبد الرحمٰن وفی تھذیب التھذیب اسمہ یزید بن عبد الرحمٰن بن ابی سلامۃ۔

اس کے دادا کے نام میں پانچ اقوال ہیں ابو سلامہ۔ عاصم۔ ہند۔ واسط۔ شاقط روی عن ابی اسحاق السبیعیؒ وقتادۃ وفلیح العنزی وغیرھم وعنہ شعبۃ والثوری و عبد السلام بن حرب وشریک وغیرھم وعن ابن معین لیس بہ بأس وکذا قال النسائی، وقال ابو حاتم صدوق ثقۃ، وقال احمد لا بأس بہ، وقال ابن سعد منکر الحدیث، وقال ابن حبان کان کثیر الخطأ فاحش الوھم خالف الثقات فی الروایات حتی اذا اسمعھا المبتدی فی ھٰذہ الصناعۃ علم انھا معمولۃ او مقلوبۃ لا یجوز الاحتجاج بہ اذا وافق فکیف اذا انفرد بالمعضلات۔ انتھی۔

اس بیان سے معلوم ہوا۔ کہ ابو خالد عند البعض متکلم فیہ ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ ترمذیؒ نے حدیثِ ھذا کی صحت وعدم صحت کے بارے میں کوئی حکم ذکر نہیں فرمایا۔ شاید اس ضُعف کی وجہ سے مصنّف نے دوسری حدیث ذکر کی ہے۔ علماء کے نزدیک حدیثِ ہذا میں کلام ہے۔ اس میں ابو خالد قتادہ سے روایت کرتے ہیں۔ اور قتادہ سے اس کا سماع ثابت نہیں ہے۔ کما صرح بہ البیھقی الا فی اربعۃ احادیث ولیس ھذا الحدیث منھا۔ اور حدیثِ ہذا کا مدار یہی ابو خالد ہے۔

نیز اس حدیث میں ایک اور اضطراب بھی ہے جس کی طرف امام ترمذیؒ نے آخر میں اشارہ کیا ہے۔ کہ بعض اُسے موقوف ذکر کرتے ہیں۔ قال الترمذی وقد روی حدیث ابن عباسؓ سعید بن ابی عروبۃ عن قتادۃ عن ابن عباسؓ قولہ ولم یذکر فیہ

يزيد بن عبد الرحمن **وفي** الباب عن عائشة وابن مسعود وابي هريرة **حدثنا** محمد ابن بشار نا يحيى بن سعيد عن شعبة عن قتادة **عن** انس بن مالك قال كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ينامون (اي تعودا ۱۲) ثم يقومون فيصلون ولا يتوضؤن **قال** ابو عيسى هذا حديث حسن صحيح وسمعت صالح بن عبد الله يقول سألت ابن المبارك

ابا العالية ولم يرفعه۔ ابوداؤد نے بھی اس حدیث کی تضعیف کی ہے۔

بحث ثانی وضوء من النوم کے حکم میں ابن رشدؒ نے تین مذاہب ذکر کیے ہیں۔ امام نوویؒ نے شرح مسلم میں اور شوکانی نے نیل میں آٹھ مذاہب ذکر کیے ہیں عینی نے عمدہ میں نو مذاہب ذکر کیے ہیں۔

مذہب اوّل نوم مطلقاً غیر ناقض وضوء ہے۔ یہ مروی ہے صحابہؓ میں سے ابوموسیٰ اشعریؓ و ابن عمرؓ سے۔ اور تابعین میں سے سعید بن المسیبؒ وغیرہ سے۔ قال ابن حزمؒ والیہ ذهب الاوزاعیؒ وروی سعید بن المسیبؒ انہ کان ینام مضطجعا ثم یصلی ولا یعید الوضوء۔

مذہب ثانی نوم مطلقاً ناقض وضوء ہے۔ یہ مذہب ہے حسن بصریؒ وامام مزنی شافعیؒ کا وروایۃ عن الشافعیؒ بنص البویطی۔ اور یہی مذہب ہے اسحاق بن راہویہؒ اور ابن المنذر کا اور مروی ہے ابن عباسؓ وانسؓ وابوہریرہؓ سے۔ وقال ابن حزم النوم فی ذاتہ حدث ینقض الوضوء سواء قل اوکثر قاعدًا اوقائمًا فی صلوۃ اوغیرها اوراکعًا اوساجدًا اومتکئًا اومضطجعًا العموم حدیث علی فمن نام فلیتوضأ۔

مذہب ثالث نوم کثیر ناقض وضوء ہے مطلقاً۔ اور نوم قلیل مطلقاً غیر ناقض ہے۔ وھو قول الزھریؒ وربیعۃ والاوزاعیؒ ومالکؒ واحمدؒ فی احدی الروایتین۔ اسحاق کا مذہب بھی حسب بیانِ ترمذی یہی معلوم ہوتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ امام اوزاعیؒ سے دو روایتیں منقول ہیں۔ اوّل مثل مذہب اوّل۔ دوم مثل مذہب ثالث۔ پھر نوم قلیل وکثیر کی تفسیر میں مالکیہ کے چار اقوال ہیں۔

مذہب رابع نوم علی ہیئۃ من ہیئات الصلاۃ ناقض نہیں ہے مثل نوم قاعدًا وراکعًا وساجدًا وقائمًا۔ البتہ نوم مضطجعًا ومستلقیًا ناقض ہے۔ یہ مذہب ہے امام ابوحنیفہؒ

عمن نام قاعدا معتمدًا فقال لا وضوء عليه قال وقد روى حديث ابن عباس سعيد بن ابی عروبة عن قتادة عن ابن عباس قوله ولم يذكر فيه ابا العالية ولم يرفعه واختلف العلماء فی الوضوء من النوم فرأى اكثرهم انه لا يجب عليه الوضوء اذا

وسفیان ثوریؒ وحمادؒ وابن المبارکؒ وداؤدؒ کا۔

مذہب حنفی میں تفصیل ہے۔ کتب حنفیہ میں ہے۔ کہ جس ہیئت میں استرخاء مفاصل آئے کالنوم متورکًا او مضطجعًا او مستلقیًا وہ ناقض ہے والا فلا۔ شرح وقایہ وغیرہ کتب حنفیہ میں ہے وینقض نومُ مضطجع ومتکئٍ ومستندٍ الی مالو اُزیل لسقط آہ

اسی طرح نوم مضطجعًا او مستلقیًا کی طرح نوم علی وجہہ وبطنہ او متکئًا علیٰ احد ورکیہ بھی ناقض ہے لتحقق الاسترخاء۔

باقی نوم مستندًا الی جدار ونحو ذلک میں علماء احناف کا اختلاف ہے۔ ظاہر مذہب میں یہ غیر ناقض ہے وبہ کان یفتی ابو اللیث۔ فتح القدیر میں ہے ظاہر المذہب عن ابی حنیفۃ عدم النقض بالاستناد مادام المقعد مستمسکًا للامن من الخروج انتھیٰ۔

لیکن امام طحاویؒ وصدر الشریعۃؒ اسے ناقض کہتے ہیں۔ لکونہ کالمضطجع۔ فتویٰ ظاہر مذہب پر ہے۔ اسی طرح نوم راکعًا وساجدًا او قائمًا او قاعدًا علی ہیئۃ الصلوٰۃ عند عامۃ الحنفیۃ غیر ناقض ہے خواہ صلوٰۃ میں ہو خواہ غیر صلوٰۃ میں ہو۔ بعض حنفیہ کے نزدیک نوم راکعًا وساجدًا خارج از صلوٰۃ ناقض ہے۔ اسی طرح عند البعض نوم ساجدًا علی غیر وجہ السنۃ بھی ناقض ہے۔ والیہ مال صاحب البدائع والزیلعی۔ نوم متربعًا غیر ناقض ہے کما فی الخلاصۃ۔

نوم متکیًا بان یضع الیتیہ علی قدمیہ وبطنہ علی فخذیہ بھی غیر ناقض ہے۔ کذا فی الذخیرۃ والمنیۃ وفی الخلاصۃ ھذا عند محمدؒ واما عند ابی یوسفؒ فناقض۔ قال الحلبی فی الغنیۃ الصحیح قول ابی یوسف لکمال الاسترخاء فیہ۔

نوم ساجدًا میں ایک حدیث مرفوع وارد ہے قال علیہ الصلوٰۃ والسلام اذا نام

نام قاعدًا اوقائمًا حتی ینام مضطجعاوبہ یقول الثوری وابن المبارک واحمدؒ قال بعضھم اذا نام حتی غُلِبَ علی عقلہ وجب علیہ الوضوء وبہ یقول اسحٰق وقال الشافعی من نام قاعدًا فرأی رؤیا او زالت مقعدتہ لوسَن النوم فعلیہ الوضوء
الوسن اول النوم ۱۲

العبد فی سجودہ یباھی اللہ بہ ملائکتہ فیقول انظروا الی عبدی روحہ عندی وجسدہٗ فی طاعتی۔ وفی روایۃ روحہ عندی وھوساجدٌ۔ رواہ الدارقطنی فی العلل عن الحسن عن ابی ھریرۃؓ والبیھقی فی الخلافیات من حدیث انسؓ۔ یہ مذہب حنفی کی تفصیل و توضیح ہے۔

مذہب خامس امام احمدؒ سے ایک روایت ہے کہ صرف نوم راکع ناقض ہے۔ اور ایک روایت یہ بھی ہے۔ کہ صرف نوم ساجد ناقض ہے۔

مذہب سادس نوم ساجدًا نماز کے اندر ناقض نہیں ہے۔ اور خارج صلوٰۃ میں نوم ساجدًا ناقض ہے۔ وفی العمدۃ من نام ساجدًا فی مصلاہ فلیس علیہ وضوءٌ وان نام ساجدًا فی غیرصلوۃ توضأ وان تعمد النوم فی الصلوۃ فعلیہ الوضوء وھوقول ابن المبارک۔

فائدہ۔ نوم ساجدًا میں حنفیہ کے پانچ اقوال ہیں۔

(۱) یہ ناقض نہیں ہے مطلقًا وہوالمفتٰی بہ۔

(۲) نوم ساجدًا عمدًا نماز کے اندر حدث ہے والا فلیس بحدث وھو مروی عن ابی یوسفؒ۔

(۳) یہ حدث نہیں مطلقًا صلاۃ میں۔ اور حدث ہے مطلقًا خارجِ صلوٰۃ میں۔ واختارہ صاحب المنیۃ۔

(۴) یہ حدث نہیں مطلقًا صلوٰۃ میں۔ البتہ خارجِ صلوٰۃ میں بہیئتِ مسنونہ حدث نہیں۔ اور خارج صلوٰۃ میں بہیئتِ غیر مسنونہ حدث ہے۔ والیہ مال الزیلعی وصاحب البدائع۔

(۵) یہ حدث نہیں مطلقًا اگر سجدہ مطابقِ ہیئتِ مسنونہ ہو۔ اور حدث ہے اگر وہ سجدہ مطابقِ ہیئتِ مسنونہ نہ ہو۔ خواہ نماز کے اندر ہو یا نماز سے باہر ہو۔ واختارہ الحلبی فی شرح المنیۃ الصغیر۔

مذہب سابع نوم فی الصلوۃ مطلقاً غیر ناقض ہے اور خارج صلوۃ میں مطلقاً ناقض ہے۔ یہ ایک قول ہے امام شافعیؒ کا۔ جو عند الشوافع مفتی بہ نہیں ہے۔

مذہب ثامن اذا نام جالساً ممکناً مقعدتہ من الارض لم ینقض سواءٌ قل او کثر وسواءٌ کان فی الصلوۃ او خارجہا وھذا مذھب الشافعی رحمہ اللہ۔ یہ قول مختار ہے بہت سے علماء شوافع کے نزدیک اور اسی کے مطابق بہت سے محققین شوافع فتوی دیتے ہیں۔ واختارہ النوویؒ۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نوم کے ناقض وضوء ہونے میں پانچ اقوال ہیں۔

فائدہ۔ اس میں اختلاف ہے علماء کا کہ نوم بنفسہٖ ناقض وضوء ہے مثل بول و خروج ریح یا بنفسہٖ وذاتہٖ ناقض نہیں ہے۔

قول اوّل ابن المنذرؒ کے نزدیک نوم بنفسہٖ ناقض ہے مثل خروج ریح اور یہ بعض علماء حنفیہؒ کا مختار ہے۔

قول ثانی محققین حنفیہؒ کے نزدیک یہ بنفسہٖ وذاتہٖ ناقض نہیں ہے۔ بل کونہ ناقضاً لاحتمال خروج الریح ونحوہ اقامۃً للسبب مقامہ وھذا ظاھر کلام صاحب الھدایۃ واختارہ الزیلعی فی شرح الکنز حیث قال النوم نفسہ لیس بحدثٍ وانما الحدث مالا یخلو النائم عنہ واقیم السببُ الظاھر مقام ناقض الوضوء کما فی السفر ونحوہ۔

ثمرۂ اختلاف یہ ہے کہ جو شخص مرضِ انفلات الریح میں مبتلا ہو پس ظاہر ہے کہ خروج ریح اس کے لیے بسبب عذر ناقضِ وضوء نہیں ہے۔ تو اس شخص کی نیند ناقضِ وضوء ہے بقولِ اوّل، کیونکہ نوم بذاتہٖ ناقض ہے۔ اور بقولِ ثانی ناقض وضوء نہیں ہے۔ کیونکہ نوم حسب قول ثانی خروجِ ریح کے احتمال کی وجہ سے ناقض ہے اور خروج ریح اس معذور کے لیے ناقض نہیں ہے۔

فائدہ۔ یہ مذاہبِ مذکورہ نوم میں ہیں اور نُعاس و سِنہ بقولِ مفتی بہ ناقضِ وضوء نہیں ہیں۔ النعاس ھو النومُ الخفیف والنومُ ھو الشدید۔ والفرق بینھما انہ ان کان یسمع الکلام عندہ فھو نعاس ای نومٌ خفیفٌ والا فھو نومٌ شدید۔ بعض ائمۂ ادب لکھتے ہیں کہ سِنہ فقط آنکھوں میں ہوتا ہے۔ یعنی آنکھیں بند ہو جاتی ہیں اور دل و دماغ بیدار ہوتے ہیں۔ اور نُعاس آنکھ سے دماغ تک پہنچ جاتا ہے۔ البتہ دل بیدار رہتا ہے۔ اور نوم وہ ہے جو دل پر

بھی قبضہ کرلے۔ اور انسان پورا معقّل ہوجائے۔ قرآن مجید میں ہے لا تأخذہ سِنۃٌ و لا نوم۔

فائدہ۔ مذکورہ صدر مذاہب میں بڑے مذاہب صرف تین چار ہیں اس لیے ذیل میں صرف ان کے ادلہ ذکر کیے جاتے ہیں۔ کیونکہ ان کے علاوہ مذاہب پر کوئی قوی دلیل موجود نہیں ہے۔

دلائل قائلین بالنقض مطلقاً۔ یہ حسن بصریؒ و امام مزنی شافعیؒ و اسحاق بن راہویہ کا مذہب ہے۔

دلیل اوّل عن علی رضی اللہ عنہ مرفوعاً العین وکاء السہ فمن نام فلیتوضأ رواہ احمدُ ابوداؤد۔ اس حدیث میں مطلق نوم کو موجب وضوء قرار دیا گیا ہے۔

جواب اوّل یہ حدیث مقیّد ہے اس نوم کے ساتھ جس میں استرخاء مفاصل ہو مثل نوم مضطجعاً ونحو ذلک جمعاً بین الاحادیث۔ ورنہ احادیث میں تضاد باقی رہے گا والجمع احسن من ابقاء التعارض والتضاد بین الاحادیث۔

جواب ثانی اس حدیث میں دو علّتیں ہیں۔
اوّل یہ کہ یہ منقطع ہے۔ کیونکہ عبد الرحمٰن بن عائذ کا سماع عن علیؓ ثابت نہیں ہے۔ قال ابن عدی فی کتاب العلل حدیث ابن عائذ عن علیؓ مرسلٌ۔
دوم یہ کہ اس میں دو راوی ضعیف ہیں۔ اوّل بقیہ دوم وضین۔

دلیل ثانی عن معاویۃ مرفوعاً العین وکاء السہ فاذا نامت العینان استطلق الوکاءُ۔ رواہ احمد والدارقطنی۔ والسہ اسم لحلقۃ الدبر۔ ورواہ الطبرانی فی معجمہ وزاد فمن نام فلیتوضّأ۔ واخرج ابونعیم عن معاویۃ مرفوعاً مثل ذلک۔

جواب اوّل نصب الرایہ میں ہے کہ یہ حدیث معلول ہے بوجہین۔ اوّل یہ کہ اس کی سند میں ایک راوی ابوبکر بن ابی مریم ہے جو کہ ضعیف ہے۔ قال ابوحاتم وابوزرعۃ لیس بالقوی۔ والثانی ان مروان رواہ عن عطیۃ بن قیس عن معاویۃ موقوفاً۔ ھکذا رواہ ابن عدی وقال مروان اثبت من ابی بکر بن ابی مریم۔

جواب ثانی ھذا الحدیث محمول علی النوم مضطجعاً ونحو ذلک مما فیہ استرخاء المفاصل بدلیل قولہ استطلق الوکاء۔

دلیل ثالث اخرج الدارقطنی عن ابی هریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال وجب الوضوء علی کل نائم الا من خفق برأسہ خفقۃً او خفقتین۔

جواب۔ دارقطنی نے کہا ہے کہ یہ حدیث موقوف ہے۔ قال فی کتاب العلل الصحیح عن ابن عباس قولہ۔

دلائل حنفیہ حنفیہ متعدد احادیثِ صریحہ و اخبارِ قویہ سے استدلال کرتے ہیں۔ ان ادلہ میں سے بعض ادلہ واضح ہیں، اور بعض معمولی توضیح کے محتاج ہیں۔ نیز بعض مرفوع احادیث ہیں اور بعض موقوف ہیں۔

دلیل اول حدیث علی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً جو ابھی ذکر ہوئی۔ قال وکاء السہ العینان فمن نام فلیتوضأ۔ اخرجہ ابوداؤد واحمد وحسنہ المنذری۔ یہ حدیث دلالت کرتی ہے اس بات پر کہ نقضِ وضوء وعدم نقض کا مدار تمکّنِ مقعد وعدم تمکّن ہے اور نوم علی ہیئات الصلوۃ میں وکاء السہ متحقق ہوتا ہے اور استطلاق متحقق نہیں ہوتا۔

دلیل ثانی حدیثِ معاویہؓ مرفوعاً جو ابھی مذکور ہوئی دلائلِ خصم میں یہ حدیث باعتبار دلالۃ النص احناف کی دلیل ہے۔ کیونکہ یہ مشتمل ہے علّتِ نقض پر جو کہ استطلاق وکاء ہے۔ معلوم ہوا کہ مدارِ نقض استطلاق وکاء ہے اور نوم علی ہیئات صلاۃ میں یہ علّت متحقق نہیں ہوتی۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ جس نوم میں استرخاء مفاصل متحقق ہو مثل نوم مضطجعاً ومستلقیاً وہ ناقض ہے۔ اور جس نوم میں استرخاء مفاصل موجود نہ ہو وہ ناقض نہیں ہے مثل نوم علی ہیئات الصلوٰۃ۔ مراد استرخاء کامل ہے۔

دلیل ثالث عن ابن عباسؓ مرفوعاً لیس علی من نام ساجداً وضوء حتی یضطجع فانہ اذا اضطجع استرخت مفاصلہ۔ رواہ احمد والدارقطنی۔ و المراد بالاسترخاء فی الحدیث الاسترخاء التام والا فاصل الاسترخاء موجود فی النوم قاعداً اوساجداً اوراکعاً مع انہ غیر ناقض بنص الحدیث کذا فی العنایۃ والبنایۃ۔

واخرج البیھقی ھذا الحدیث بلفظ لا یجب الوضوء علی من نام جالساً اوقائماً او ساجداً حتی یضع جنبہ فانہ اذا اضطجع استرخت مفاصلہ وقال تفرّد بہ یزید ابن عبد الرحمن الدالانی واخرجہ ابوداؤد عن ابن عباسؓ قال کان رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم یسجد وینام وینفخ ثم یقوم فیصلی ولا یتوضأ فقلتُ لہ صلّیتَ ولم تتوضّأ وقد نِمتَ فقال انّما الوضوءُ علی من نامَ مضطجعًا فانّہ اذا اضطجع استرخت مفاصلُہ۔ حدیثِ ھذا سے معلوم ہوا کہ علّتِ نقض استرخاء مفاصل ہے۔ فیدخل فیہ نومُ المتورّك والمستلقی وکذا یدخل فیہ عند البعض المستند الی شیءٍ لو اُزیلَ عنہ لسقط۔

ابن عباس رضی اللہ عنہما کی یہ حدیث ترمذی کے باب ہذا میں مذکور ہے۔

حدیثِ ھذا میں صراحۃً یہ بھی مذکور ہے۔ کہ نوم ساجدًا وقائمًا وجالسًا یعنی علیٰ ہیئۃ من ہیئات الصلوٰۃ ناقضِ وضو نہیں ہے وہو مذہبُ الحنفیۃ۔

قال ابوداؤد قولُہ الوضوءُ علی من نام مضطجعًا ھو حدیثٌ منکرٌ لم یروہ الّا یزید ابوخالد الدالانی عن قتادۃ وروی اوّلہ جماعۃٌ عن ابن عباسؓ لم یذکروا شیئًا من ھٰذا وقال ابن عباسؓ کان رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محفوظًا وقالت عائشۃؓ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم تنام عینایَ ولا ینامُ قلبی۔

وقال شعبۃ انّما سمع قتادۃُ عن ابی العالیۃ اربعۃَ احادیث۔ حدیث یونس بن متّٰی وحدیث ابن عمر فی الصلوٰۃ وحدیث القضاۃ ثلاثۃ وحدیث ابن عباس حدّثنی رجالٌ مرضیّون منھم عمرُ وارضاھم عندی عمر۔ انتہٰی

قلتُ ھذا الحدیث اخرجہ الترمذی من طریق ابی خالد الدالانی عن قتادۃ عن ابی العالیۃ عن ابن عباس۔

وبالجملۃ یہ حدیث احناف کی قوی وصریح دلیل ہے۔

لیکن اس پر متعدد اعتراضات کیے گئے ہیں جن کی طرف ابوداؤد نے اشارہ کیا ہے۔

اعتراض اوّل یہ زیادۃ انّما الوضوءُ علی من نام مضطجعًا۔ ابوخالد دالانی کے تفرّدات میں سے ہے۔ اور ابوخالد ثقہ نہیں ہے۔ کما صرّح بہ بعضُ المحدّثین۔

جواب اوّل یہ درست ہے۔ کہ ابن حبّان وغیرہ نے دالانی کی تضعیف کی ہے۔ لیکن متعدد ائمہ ومحدّثین کبار اس کی توثیق کرتے ہیں۔ مثل ابن معینؒ ونسائیؒ واحمدؒ وطبریؒ وابوحاتمؒ۔ ابن ہمامؒ فتح القدیر میں لکھتے ہیں قال ابن حبان الدالانی کثیر الخطاء لایجوز الاحتجاج بہ اذا وافق الثقات فکیف اذا انفرد عنہم وقال غیرہ صدوق

لکنہ یہم بشئ۔

نیز ابن عدیؒ نے بھی تصریح کی ہے۔ کہ یہ دالانی زیادہ ضعیف نہیں ہیں۔ نیز دالانی متفرد بھی نہیں ہے اس حدیث کی روایت میں۔ بلکہ مہدی بن ہلالؒ اس کا متابع ہے۔ قال ابن عدی فیہ لین الحدیث ومع اللین یکتب حدیثہ وقد تابعہ علی روایتہ مہدیؒ بن ھلال انتھی۔

ابن ہمامؒ فرماتے ہیں۔ کہ یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں ہے۔ قال ابن ھمام بعد البحث علی ھذا الحدیث وانت اذا تأملت فیما اوردناہ لم ینزل عندک الحدیث عن درجۃ الحسن۔ انتھی۔ پس ابوداؤد وغیرہ کا دالانی کی وجہ سے اس حدیث کو منکر کہنا درست نہیں ہے۔

حافظ عینیؒ بنایہ شرح ھدایہ میں ابوداؤد کے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں۔ قلتُ ابوداؤد کیف یقولؒ انہ حدیث منکر وقد استدلّ ابن جریر الطبری بہ علی انہ لا وضوءَ الّا علی نائم مضطجعًا وصحّح ھذا الحدیثَ وقال انّ الدالانیؒ لا یرفعہ الّا عن عدالۃٍ وامانۃٍ۔

وقول الدار قطنی تفرّد بہ الدالانی ولا یصحّ غیر صحیح وقد تابعہ فیہ مھدیؒ بن ھلال وقول ابن حبّان فی یزید یردّہ ما قالہ ابنُ معین والنسائی واحمد انہ لا بأس بہ وقال ابوحاتم صدوقٌ ثقۃٌ وقال ابن عدیؒ لہ احادیث صالحۃ انتھی ملخّصًا۔

دلیل رابع عن مھدی عن یعقوب بن عطاء بن ابی رباح عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدّہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس علی من نام قائمًا او قاعدًا وضوءٌ حتّی یضع جنبہ علی الارض۔ ذکرہ ابن ھمام فی فتح القدیر نقلًا عن ابن عدی۔

دلیل خامس واخرج ابن عدیؒ باسنادہ عن ابن عباس رضی اللہ عنہما عن حذیفۃ بن الیمان قال کنتُ جالسًا فی مسجد المدینۃ اخفق فاحتضنَنی رجلٌ من خلفی فالتفتُّ فاذا بالنبیِّ علیہ الصلوۃ والسلام فقلتُ یا رسول اللہ وَجَبَ علیَّ وضوءٌ؟ قال لا حتی تضعَ جنبَکَ علی الارض۔ واخرجہ البیہقی وقال تفرّد بہ بحر بن کثیر وھو ضعیف۔

دلیل سادس - روی مالک فی الموطا عن زید بن اسلم ان عمر بن الخطابؓ قال اذا نام احدکم مضطجعاً فلیتوضأ۔

دلیل سابع وروی عن زید بن اسلم انہ قال فی تفسیر قولہ تعالی یآیہا الذین اٰمنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم الآیۃ۔ ان معناہ اذا قمتم من المضاجع یعنی النوم۔

دلیل ثامن - روی البیہقی باسنادہ عن ابی ھریرۃؓ یقول لیس علی المحتبی النائم ولا علی القائم النائم وضوءٌ حتی یضطجع فاذا اضطجع توضأ۔ قال الحافظ اسنادہ جیدٌ وھو موقوف۔

دلیل تاسع روی ابوھریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال وجب الوضوء علی کل نائمٍ الا من خفق برأسہ خفقۃً او خفقتین۔ اخرجہ الدارقطنی فی کتاب العلل وقال الصحیح عن ابن عباس من قولہ۔ بعید نہیں کہ حدیث ہذا میں استثناء یعنی الا من خفق الخ اس بات کا قرینہ قرار دیا جائے کہ اس سے نوم قاعداً مراد ہے۔ کیونکہ خفق رأس نوم قاعداً میں ہوتا ہے نہ کہ نوم مضطجعاً میں۔

دلائل اہل مذہب اول اس مذہب والوں کے نزدیک نوم مطلقاً غیر ناقض ہے۔ وہ اپنے مسلک کے اثبات کے لیے کئی ادلّہ ذکر کرتے ہیں۔

دلیل اوّل - روی ابن ماجہ عن عائشۃؓ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینام حتی ینفخ ثم یقوم فیصلی ولا یتوضأ۔ وروی ابن ماجہ عن عبد اللہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نام حتی نفخ ثم قام فصلی۔ اس قسم کی حدیث بخاری میں بھی مروی ہے۔

جواب اوّل - ان احادیث میں مراد نوم قاعداً ہے یا نوم ساجداً ونحو ذلک مما لا یکون فیہ الاسترخاء۔ ترمذی کی روایت ابن عباسؓ میں نوم ساجداً کی تصریح ہے۔ وفیہ انہ رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم نام وھو ساجدٌ۔ الحدیث۔ والاحادیث یُفسّر بعضُہا بعضاً۔ اور نوم ساجداً وقاعداً عند الاحناف بھی ناقض نہیں ہے۔

جواب دوم - علی التسلیم کہ اس سے مراد مطلق نوم ہے ہم کہتے ہیں۔ کہ یہ خصوصیتِ نبی علیہ الصلاۃ والسلام ہے۔ کہ آپؐ کی نوم مطلقاً ناقض نہیں ہے۔ اسی طرح جمیع انبیاء علیہم السلام کی نوم ناقض نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام تنام عینای ولا ینام

قلبی۔ علماء مذاہب اربعہ نے تصریح کی ہے۔ کہ نوم کا غیر ناقض ہونا نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے خصائص میں سے ہے امت اس وصف میں شریک نہیں ہے۔

سوال اگر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا دل خواب میں بیدار رہتا تھا تو لیلۃ التعریس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اولاً طلوع فجر کا اور ثانیاً طلوع شمس کا پتہ کیوں نہیں چلا؟ احادیث میں ہے۔ کہ اس رات نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام اور صحابہ رفقاء سفر رضی اللہ عنہم کی صلوٰۃ فجر نیند کی وجہ سے رہ گئی تھی۔ اور وہ سب اُس وقت بیدار ہوئے کہ سورج طلوع ہو چکا تھا۔ یہ سفر کا قصہ ہے۔

جواب اوّل فجر و طلوعِ شمس مبصرات و مُدرکاتِ بصر میں سے ہیں نہ کہ مدرکاتِ قلب میں سے۔ اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی آنکھیں نائم یعنی بند تھیں۔ اس لیے آپؐ کو فجر و طلوع شمس کا پتہ نہ چل سکا۔ قالوا ان القلب یُدرِكُ الاشیاء المتعلّقة بہ کالحدث والألم ولا یُبصِرُ المبصرات کالفجر والشمس وغیرھا مما یتعلّق بالعین وعینہ علیہ الصلوٰۃ والسلام کانت نائمۃ فلا اشکال۔

جواب ثانی بعض علماء نے لکھا ہے کہ کبھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قلب مبارک بھی سو جاتا تھا اور قصہ مذکورہ میں نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قلب نائم تھا اس لیے آپؐ کو فجر و طلوع شمس کا علم نہ ہو سکا۔

دلیل ثانی روی البیھقی عن انس رضؓ قال لقد رأیت اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یُوقظون للصلوٰۃ حتی انی لأسمع لاحدھم غطیطًا ثم یقومون فیصلون ولا یتوضؤون ورواہ الترمذی وابوداؤد ایضا۔ وفی لفظ ابی داؤد زیادۃ۔ علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

دلیل ثالث اخرج احمد فی مسندہ عن ابن عباسؓ ان رسولَ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اَخّر العشاء ذات لیلۃٍ حتی نام القوم واستیقظوا ثم ناموا ثم استیقظوا فجاء عمر بن الخطابؓ فقال الصلوٰۃ یا رسولَ اللہ فخرج فصلّی بھم ولم یذکر انھم توضّؤا۔

دلیل رابع روی الترمذی عن انس رضؓ قال کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینامون ثم یقومون فیصلّون ولا یتوضّؤون۔

باب الوضوء مما غیّرت النار **حدثنا** ابن ابی عُمر نا سفیان بن عُیینۃ عن محمد

جواب ان احادیث میں نوم سے نوم قاعداً مراد ہے اور وہ ناقضِ وضوء نہیں ہے کما یدلّ علیہ ما ورد فی بعض الروایات حتی تخفق رؤسہم۔ اذ لاخفق الّا فی النوم جلوسًا۔

دلیل خامس روی البزار فی مسندہ عن قتادۃ عن انس رضی اللہ عنہ قال کان اصحاب رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ینتظرون الصلوٰۃ فیضعون جنوبہم فمنہم من ینام ثم یقوم الی الصلوٰۃ۔ اس حدیث میں سابقہ جواب جاری نہیں ہوتا۔ یعنی اسے نوم جلوسًا پر حمل نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ اس میں وضعِ جنب کی تصریح ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نوم مضطجعًا تھی۔

جواب اوّل ابن دقیق العید فرماتے ہیں کہ یہ نوم خفیف پر محمول ہے جسے نعاس کہتے ہیں۔ اور نعاس ناقضِ وضوء نہیں ہے جمعًا بین الاحادیث۔

جواب ثانی یہ احادیث متعارض ہیں احادیثِ قولیہ مرفوعہ سے جن میں تصریح ہے کہ نوم مضطجعًا ونحو ذلک ناقضِ وضوء ہے۔ اور احادیثِ قولیہ مرفوعہ کا درجہ مقدم ہے افعالِ صحابہ رضی اللہ عنہم پر۔ اور وہ راجح ہیں احادیثِ فعلیہ پر۔ ھٰذا واللّٰہ اعلم بالحقائق و علمہ اتم۔

باب الوضوء مما غیّرت النار

ما غیّرت النار اور ما مسّت النار کنایہ ہے مطبوخ بالنار سے۔ اقط کے معنی ہیں پنیر۔ ثور بمعنی قطعہ ہے۔ قال ابن الاثیر الثور قطعۃ من الأقط والأقط ھو لبن مجفف یابس مستحجر یُطبخ بہ۔ حمیم گرم پانی کو کہتے ہیں۔ وقولہ علیہ السلام الوضوء مما مسّت النار معناہ من اکل ما مسّت النار بحذف المضاف وھو لفظ الاکل ونحو ذلک۔

یہاں متعدد مباحث ہیں۔ ان کی تفصیل آگے بیان کی جارہی ہے۔

مبحث اوّل حدیثِ باب ھٰذا میں یہ اشکال ہے کہ ابن عباس رضی اللّٰہ عنہما نے حدیثِ مرفوع کے مقابلے میں اپنی رائے پیش کرتے ہوئے فرمایا۔

ابن عمرو عن ابی سلمۃ **عن** ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الوضوء مما مست النار ولو من ثور اقط قال فقال لہ ابن عباس انتوضأ من الدھن انتوضأ من الحمیم فقال ابو ھریرۃ یا ابن اخی اذا سمعت حدیثا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم

انتوضأ من الدھن الخ وفی الطحاوی فقال ابن عباس یا اباھریرۃ فانا ندّھن بالدّھن وقد سُخّن بالنار ونتوضأ بالماء وقد سُخّن بالنار۔

بظاہر یہ سوء ادب ہے اور یہ معاملہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کے مقام سے بعید ہے۔

جواب اوّل ابن عباس رضی اللہ عنہما کا مقصد ہرگز یہ نہ تھا کہ حدیث مرفوع کے مقابلے میں اپنی رائے پیش کریں یا اسے حدیث پر ترجیح دیں۔ بلکہ یہ ایک طالب علم کے سوال کی طرح سوال تھا ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے۔ لہذا ممکن ہے کہ یہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اس سے قبل نہ سُنی ہو اس لیے سننے کے بعد ان کے ذہن میں جو سوال آیا وہ ذکر کیا۔ تو ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے انہیں سمجھایا۔ کہ حدیث سننے کے بعد اس کے سامنے سرِ تسلیم خم کرنا ضروری ہے۔ اور اس قسم کے سوالات ذکر کرنا مناسب نہیں ہے۔

حدیث ھذا کا مطلب نہ سمجھنے پر ابن عباس رضی اللہ عنہما کی مذکورہ دونوں مثالیں قرینہ ہیں۔ کیونکہ حدیث میں اکل مامست النار سے وضوء کرنا مراد ہے نہ کہ استعمال مامست النار سے وضوء کرنا۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما نے استعمال مامست النار کی دو مثالیں پیش کیں۔ اس سے معلوم ہوا۔ کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کو یہ حدیث نہیں پہنچی تھی۔ یا اس کا مفہوم اُن کے ذہن میں واضح نہ تھا۔ جبھی تو ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا۔ یہ غلط مثالیں پیش نہ کرو۔ غلط اس لیے ہیں۔ کہ حدیث میں اکل مراد ہے نہ کہ استعمال۔ فاندفع الاشکال ھذا ما خطر بالبال واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔

جواب ثانی ابن عباس رضی اللہ عنہما کا مقصد مفہوم حدیث پر اعتراض نہ تھا۔ حتی یقع اشکال سوء الادب۔ بلکہ مقصد فہمِ ابوہریرہؓ پر اعتراض کرنا تھا۔ اس لیے کہ ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس حدیث کو غیر منسوخ سمجھا۔ حالانکہ یہ منسوخ ہے۔ نظراً الی آخر عمل النبی صلی اللہ علیہ وسلم والی عمل عامۃ الصحابۃ رضی اللہ عنہم۔

فلا تضرب له مثلاً **وفی** الباب عن ام حبیبۃ وام سلمۃ وزید بن ثابت وابی طلحۃ و ابی ایوب وابی موسیٰ **قال** ابو عیسیٰ وقد رأی بعض اھل العلم الوضوء مما غیرت النار **و** اکثر اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین و من بعدھم علی ترک الوضوء مما غیرت النار

جواب ثالث یہ تیسرا جواب مثل جواب ثانی ہے۔ اور مقصد ابن عباسؓ ابوھریرہ رضی اللہ عنہ کے فہم کا رد ذکرنا ہے۔ یعنی علی التسلیم کہ یہ حدیث منسوخ نہیں ہے تو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث وضوء شرعی پر محمول کی حالانکہ اس سے مراد وضوء لغوی ہے۔ بدلیل ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یأکل مامست النار یُصلی ولا یتوضأ۔

قال فی الکوکب الدری ان ایراد ابن عباس ومعارضتہ انما ھو بفہم ابی ھریرۃ الراوی لا الحدیث فان ابن عباس لما رأی الصحابۃ والنبی صلی اللہ علیہ وسلم ایضاً انہم لا یتوضؤن بعد اکل الاشیاء التی مست النار ظن ان اباھریرۃ ھو الذی حمل الحدیث غیر محملہ المراد وان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یعن بکلامہ ھذا المفاد۔ انتہیٰ

مبحث ثانی قاضی عیاضؒ لکھتے ہیں کہ وضوء مما مست النار میں سلف کا اختلاف تھا۔ صدر اول یعنی صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے زمانے میں یہ مسئلہ مختلف فیہ تھا۔ بعدہٗ اس کے عدم ناقض ہونے پر عام فقہاء وعلماء کا اتفاق ہوگیا۔

قال کان الخلاف فیہ زمن الصحابۃ ثم استقر رأی فقہاء الفتویٰ واجماع العلماء بعدہٗ علی انہ لا ینقض الطہارۃ وان الاحادیث الواردۃ فی ذلک منسوخۃٌ بما ورد بترکہ علیہ السلام الوضوء مما مست النار وبأنہ آخر الفعلین منہ علیہ السلام۔ وقیل وضوءہ علیہ السلام من ذلک قضیۃ فی عین لم یأت البیانُ ان الوضوء منہا فقد یکون لسبب آخر اقتضاہ اولنقض اوتجدیدھا۔

ترکِ وضوء مما مست النار پر خلفاء اربعہ متفق ہیں۔ خلفاء ثلاثہؓ کا ذکر مؤطا میں مروی ہے اور حضرت صدیقؓ کا عمل موارد وغیرہ میں مذکور ہے۔

مسئلۂ ھذا میں تین مذاہب مشہور ہیں۔

مذہب اوّل اکلِ مامست النار مطلقاً ناقض وضوء ہے یہ متعدد ائمہ وتابعین وصحابہ کا

مذہب ہے۔ منہم خارجۃ بن زید ومحمد بن المنکدر وعمر بن عبد العزیز وابن شہاب الزہری والحسن البصری وابو مجلز رحمہم اللہ تعالی۔ وروی عن بعض الصحابۃ منہم زید ابن ثابت وعبد اللہ بن عمرو ابو موسی الاشعری وابو ہریرۃ وعائشۃ رضی اللہ عنہم مع روایۃ الاختلاف عنہم۔

مذہب ثانی یہ مطلقاً ناقضِ وضوء نہیں ہے۔ وبہ قال الخلفاء الاربعۃ وابو حنیفۃ والشافعی ومالک والاوزاعی وداؤد الظاہری والطبری وابن ابی لیلیٰ والثوری وجمہور الائمۃ رحمہم اللہ وھو المروی عن ابن مسعود وابن عباس وابی بن کعب رضی اللہ عنہم۔

مذہب ثالث ما مسّت النار ناقض نہیں ہے اِلّا لحوم الابل۔ یعنی صرف اکل لحم ابل بالخصوص ناقضِ وضوء ہے۔ وبہ قال احمدؒ واسحٰقؒ کذا ذکر ابن عبد البرّ فی الاستذکار۔

دلائل مذہب اوّل اِس مسلک والے متعدد احادیث مرفوع پیش کرتے ہیں۔

دلیل اوّل روایتِ ابوہریرہؓ ہے فی الباب للترمذی مرفوعًا۔ الوضوء مما مسّت النار الحدیث۔ ورواہ ابن ماجہ عن ابی ہریرۃؓ مثل ذلک۔ وروی عن عائشۃؓ مرفوعًا۔ توضّئوا مما مست النار۔ اخرجہ ابن ماجہ۔ وعن انس رضی اللہ عنہ انہ کان یضع یدیہ علی اُذُنَیہ ویقول صُمّتا اِن لم اکُن سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول توضّئوا ممّا مسّت النار۔ رواہ ابن ماجہ۔ وروی ابوداؤد عن ابی ہریرۃؓ مرفوعًا الوضوء مما أنضجتِ النارُ۔ رواہ ابوداؤد۔

وعن سعید بن المغیرۃ انہ دخل علی اُمّ حبیبۃؓ فسقتہ قدحًا من سویق فدعا بماءٍ فمضمض فقالت یا ابن اُختی الا توضّأ اِنّ النبی علیہ السلام قال توضّئوا مما غیّرت النار۔ رواہ ابوداؤد۔

وروی النسائی عن المطلب بن عبد اللہ قال قال ابن عباسؓ اتوضّأ من طعام اجدہ فی کتاب اللہ حلالاً لانّ النار مسّتہ فجمع ابوہریرۃؓ حصًی وقال اشہد عدد ھذا الحصی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال توضّئوا ممّا مسّت النار۔

ان احادیث میں تصریح ہے کہ مامسّت النار موجب وضوء ہے۔

جواب اوّل جمہور ان احادیث کا یہ جواب دیتے ہیں۔ کہ یہ احادیث منسوخ ہیں اُن احادیث سے جن میں ترکِ وضوء مما غیرّتِ النار کی تصریح ہے اور وہ مؤخر ہیں اور مؤخّر ناسخ ہوتی ہے مقدّم کے لیے۔ کما روی جابر رضی اللہ عنہ کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترکُ الوضوءِ مما مسّتِ النار۔ اخرجہ الطحاوی

جواب ثانی ان احادیثِ مرفوعہ میں وضوء سے وضوء لغوی مراد ہے۔ البتہ بعض صحابہ نے انہیں وضوء شرعی پر محمول کیا۔ لیکن عام صحابہؓ کے نزدیک یہ احادیث یا تو منسوخ ہیں یا محمول ہیں وضوء لغوی پر۔ وضوء لغوی کے معنی ہیں ہاتھ منہ دھونا۔ اور وضوء بمعنی لغوی احادیث میں کثیر الاستعمال والذکر ہے۔

کما روی الترمذی عن عِکراش بن ذویبؓ۔ وفیہ بعد ذکر الاکل۔ فغسل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدیہ ومسح ببلل کفّیہ وجھہ وذراعیہ ورأسہ و قال یاعِکراش ھذا الوضوءُ مماغیّرت النار۔ رواہ الترمذی فی کتاب الاطعمۃ۔ اس حدیث میں وضوء سے معنی لغوی مراد ہے۔

وعن معاذ بن جبلؓ قال کنّا نُسمّی غسل الفم والید وضوءً ولیس بواجبٍ وروی عن ابن مسعود انہ غسل یدیہ من طعام ثم مسح وجھہ وقال ھذا وضوءُ من لم یُحدِث ذکرھما الزیلعی فی نصب الرایۃ۔

قال القاضی البیضاویؒ کما نقل عنہ الطیبی الوضوءُ فی اصل اللغۃ ھو غسل بعض الاعضاء وتنظیفہ من الوضاءۃ بمعنی النظافۃ، والشرع نقلہ الی الفعل المخصوص وقد جاء فی ھٰذہ الاحادیث علی اصلہ والمراد فیہ وفی نظائرہٖ غسل الیدین لازالۃ الزھومۃ توفیقاً بین الاخبار۔ انتھیٰ۔ ونقل ھذا الجواب عن الامام الشافعی کما حکی البیھقی۔

سوال اس جواب پر شوکانی اعتراض کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ قد تقرر انّ الحقائق الشرعیّۃ مقدّمۃ علی غیرھا۔ وحقیقۃُ الوضوءِ الشرعیّۃ ھی غسل جمیع الاعضاء التی تغسل للوضوءِ فلا یخالف ھٰذہ الحقیقۃ الّا الدلیل۔ انتھیٰ

جواب اقول ومن اللہ التوفیق۔ یہ درست ہے کہ مخالفتِ حقیقتِ شرعیہ بغیر دلیل نہیں ہونی چاہیے۔ لیکن یہاں پر ادلّہ وقرائن موجود ہیں۔

اولاً۔ ماروی الترمذی من حدیث عکراش مرفوعاً وفیہ وقال ای رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا عکراش ہذا الوضوء مما غیّرت النار۔

ثانیاً۔ حدیثِ ہذا میں فہمِ ابی ہریرہؓ پر اعتراضِ ابنِ عباسؓ بذکرِ الامثال بھی وضوءِ لغوی مراد لینے کا قرینہ ہو سکتا ہے۔

ثالثاً۔ حدیثِ سلمانؓ ہے عند الترمذی مرفوعاً برکۃُ الطعام الوضوءُ قبلہ والوضوءُ بعدہٗ۔

رابعاً۔ خلفاء راشدین اور عامِ صحابہؓ کا ترکِ وضوء مما مسّت النار بھی قرینہ ہے اس بات کا کہ ان احادیث میں وضوءِ لغوی ہی مراد ہے۔

خامساً۔ روایتِ طبرانی ہے عن معاذ بن جبل قال انما امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالوضوء مما غیّرت النار بغسل الیدین والفم للتنظیف۔

جواب ثالث احادیثِ وضوء مما مسّت النار محمول ہیں استحبابِ وضوء پر۔ اور وہ بھی صرف خواص کے لیے۔ کیونکہ اس کی علّت فقہی نہیں۔ اس لیے یہ عام قانون نہیں ہے۔ بلکہ یہ صرف خواص کاملین کے ساتھ مختص ہے جو تہذیبِ نفوس میں مشغول ہوں۔ قالہ الشیخ ولی اللہ فی حجۃ اللہ البالغۃ۔ کیونکہ ما مسّت النار من اللحم وسائر الاطعمۃ المطبوخۃ مرغوب فیہا ہیں۔ اور دنیا کے لذیذ منافع میں سے ہیں اور اس قسم کے لذائذ سے پوری طرح متمتع ہونا زُہد وتہذیبِ نفوس کے خلاف ہے۔ اس لیے ان کے استعمال کے بعد خواص کے لیے وضو کرنا مستحب ہے تاکہ اس تقصیر ونقصان کی تلافی ہو سکے۔

جواب رابع وضوء مما مسّت النار کی علّت فقہی نہیں ہے۔ بلکہ اس کا سبب ایک سِرِّ غامض ہے۔ اور اسرارِ غامضہ کے مدرک صرف خواص ہیں نہ کہ عوام اس لیے یہ حکم عام لوگوں کے لیے نہیں ہے بلکہ صرف خواص کے لیے ہے اور وہ بھی استحباباً۔ وہ سِرِّ غامض یہ ہے۔ کہ اکلِ ما مسّت النار لذّۃِ کاملہ وانتفاعِ تام ہے امورِ دنیا سے۔ اور یہ مشابہتِ ملائکہ کے خلاف ہے۔ اور مؤمن مامور ہے کہ وہ مشابہتِ ملکی اور اخلاقِ ملائکہ حاصل کرے۔

نیز نماز عبادتِ ملکی ہے۔ اسی وجہ سے اکل ما مسّت النار کے بعد وضوء مستحب ہے خواص وکاملینِ امتِ محمدیہ کے لیے۔ تاکہ وضوء کے ذریعہ اس نقصان کا تدارک ہو جائے۔

ہٰذا ما اشار الیہ الشاہ ولی اللہ رحمہ اللہ۔

جواب خامس اس جواب کی تقریر بھی وہی ہے جو جواب رابع وثالث میں گزری۔ یعنی یہ حکم مختص بالخواص الکاملین ہے۔ کیونکہ اس کی علت غیر فقہی ہے۔ وہ علت یہ ہے کہ ما مسّت النار مذکّر نار جہنم ہے۔ اس لیے وضوء کا حکم دیا خواص کو استحباباً تاکہ اثر نار کی کچھ نہ کچھ تلافی ہو سکے۔

قال الشاہ ولی اللہ رحمہ اللہ وکان السببُ فی الوضوٗ منہ ای مما مسّت النار انہ ارتفاقٌ کامل لایفعل مثلَہ الملائکۃ فیکون سبباً لانقطاع مشابھتھم وایضاً فان مایطبخ بالنار یُذکّر نار جھنم ولذلک نُھیَ عن الکیِّ الّا لضرورۃ فلذلک لاینبغی للانسان ان یشغل قلبہ بہ۔ وقال ایضاً الشیخ ولی اللہ فی شرح الموطا أن الوضوٗ من امثال ھٰذہ الامور یمکن ان یکون مندوبًا فی حق الخواص المشتغلین بتھذیب النفس المتجردین لتزکیتھا ولایکون شریعۃً عامۃ یکلف بھا سائر العباد۔ انتہیٰ۔

جواب سادس۔ نقضِ وضوء مما مست النار کا سبب امر غیر فقہی ہے جو کہ سرِّ غامض ہے جس کے جاننے والے صرف خواص کاملین ہیں۔ اس لیے یہ حکم صرف خواص کے لیے ہے اور وہ بھی استحباباً نہ کہ عام عباد کے لیے۔

وہ سرِّ غامض یہ ہے کہ اکلِ ما مسّت النار ایک قسم کا انتفاع بالنار ہے اور نار مادۂ شیطان ہے تو اس کی وجہ سے ایک قسم کا قُربِ شیطان وقُربِ نار حاصل ہوا۔ اور آگ پانی سے بجھتی ہے۔ اس لیے خواص کو حکمِ وضوء دیا گیا اکلِ ما مسّت النار کے بعد۔ تاکہ یہ شیطانی اور ناری اثر طہارت کی برکت سے زائل یا کم ہو جائے۔ قال الحافظ ابن القیم ان المعنی الذی امرنا بالوضوٗ لاجلہ منھا ھو اکتسابھا من القوۃ الناریۃ وھی مادۃ الشیطان التی خُلِق منھا والنارُ تطفأ بالماء فقد ظھر اعتبارُ نظیرہ فی الامر بالوضوء من الغضب ففی الحدیث انّ الغضبَ من الشیطان فاذا غضب احدُکم فلیتوضأ۔ انتہیٰ۔

جواب سابع۔ اس کی تقریر بھی مثل تقریر مذکور سابقاً ہے۔ امام شعرانیؒ لکھتے ہیں۔ وجہ الوضوٗ مما مسّت النار انّ النار مَظھرٌ غضبیٌّ یعذِّب اللہ تعالیٰ بہ من شاء من العصاۃ فلا یناسِب مَن اکل مما مسّت النار اَن یَقف بین یدی اللہ تعالی الّا بعد التطھُّر منہ طہارۃً کاملۃً ووجہ ترک الوضوٗ منہ خفاء ھذا الوجہ علی غالب

الناس فلذلك كان الوضوء منه خاصًّا بالاکابر الذین یعرفون وجه ذلك بخلاف الاصاغر فلا یؤمرون بالوضوء منه۔ انتہیٰ

جواب ثامن وضوء مما مسّت النار پہلے واجب تھا اور اس کا مبنیٰ ایک خاص سبب تھا۔ پھر وہ سبب باقی نہ رہا تو حکم بھی ختم ہوا۔ من قبیلِ انتہاء الحکم بانتہاء علّتہ۔ قال المهلّب فی شرح البخاری انهم کانوا اِلفوا فی الجاهلیة قلّة التنظیف فأمروا بالوضوء مما مسّت النار فلمّا تقررت النظافة فی الاسلام وشاعت نُسِخ انتهیٰ۔

دلائل جمہور عند الجمهور اکلِ مامست النار ناقضِ وضوء نہیں ہے۔ جمہور اپنے مسلک کی تائید و ترجیح واثبات کے لیے متعدد وجوہ پیش کرتے ہیں۔

وجہ اوّل عن المغیرة ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم اکل طعامًا ثم اُقیمت الصلوٰة فقام وقد کان توضأ قبل ذلك فاتیتہ بماء لیتوضأ منه فانتهرنی وقال وراءك فساءنی واللّٰه ذلك ثم صلّی فشکوتُ ذلك الی عمر فقال یانبی اللّٰه ان المغیرة قد شقّ علیه انتهارك ایاه وخشی ان یکون فی نفسك علیه شئ فقال النبی صلی اللّٰه علیه وسلم لیس فی نفسی الّا الخیرُ ولکن اتانی بماء لأتوضأ وانما اکلتُ ولو فعلتُ فعل الناسُ بعدی ذلك۔ اخرجه احمد والطبرانی ورجاله ثقات۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مما مست النار سے وضوء لازم نہیں ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اس سے پہلے مما مست النار سے وضوء کیا کرتے تھے والّا فلا معنی لاتیان المغیرة بالماء۔

وجہ ثانی مؤطا امام مالکؒ میں ہے کہ حضرت انسؓ عراق سے مدینہ منورہ تشریف لائے تو ابو طلحہؓ و ابی بن کعبؓ آپ سے ملنے کے لیے آپ کے پاس آئے آپ نے دونوں کی خدمت میں کھانا پیش کیا۔ وفیہ۔ فاکلوا منه فقام انسؓ فتوضأ فقال ابو طلحة وابی بن کعب ماهذا یا انس أعراقیة فقال انسؓ لیتنی لم افعل وقام ابو طلحة وابیّ فصلّیا ولم یتوضأ۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ابو طلحہؓ و ابی بن کعبؓ کے نزدیک مامسّت النار

ناقض نہ تھا۔ اور حضرت انسؓ کی رائے بھی یہی تھی۔ آپ نے صرف استنجا باوضو کیا۔ والا لم یقل لیتنی لم افعل۔

وجہ ثالث روی الطبرانی فی الکبیر عن الحسن بن علی انہ دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی بیت فاطمۃ فناولتہ کتف شاۃ مطبوخۃ فاکلھا ثم قام یصلی فاخذت ثیابہ فقالت الا توضأ یا رسول اللہ قال بم یا بنیۃ قالت قد اکلت مما مستہ النار قال ان أطہر طعامکم ما مستہ النار۔

وجہ رابع عن ابن عباسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکل کتف شاۃ ثم صلی ولم یتوضأ۔ اخرجہ مسلم والطحاوی۔ وفی روایۃ اکل عرقا (وھو العظم علیہ قلیل من اللحم) اولحما ثم صلی ولم یتوضأ۔

وجہ خامس عن عمرو بن امیۃ الضمریؓ انہ رأی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یحتز من کتف یأکل منہا ثم صلی ولم یتوضأ وفی روایۃ فدعی الی الصلوۃ فقام وطرح السکین وصلی ولم یتوضأ۔ رواہ مسلم۔

وجہ سادس وعن میمونۃ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اکل عندھا کتفا ثم صلی ولم یتوضأ۔

وجہ سابع عن ام حکیم قالت دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاکل کتفا فاذنہ بلال بالاذان فصلی ولم یتوضأ۔ رواہ الطحاوی

وجہ ثامن روی الامام احمد والبزار عن عائشۃؓ ورجالہ رجال الصحیح قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمر بالقدر فیأخذ العرق فیصیب منہ ثم یصلی ولم یتوضأ ولم یمس ماءً۔

وجہ تاسع خلفائے اربعہ راشدین کا عمل ترکِ وضوء مما مست النار تھا۔ اور جب احادیثِ مرفوعہ میں تعارض آئے تو خلفائے اربعہ کے عمل کے مطابق فیصلہ کرنا چاہیے۔ فروی الطحاوی عن جابر قال اکلنا مع ابی بکر الصدیقؓ خبزا ولحما ثم صلی ولم یتوضأ۔ واخرجہ عبد الرزاق وابن ابی شیبۃ ایضا۔ واخرج ابن ابی شیبۃ واحمد عن جابر قال اکلت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ومع ابی بکر وعمر وعثمان خبزا ولحما فصلوا ولم یتوضأوا۔

اس حدیث میں تین خلفاء کا ذکر ہے۔ واخرج الدولابی فی الکنیٰ باسنادہ عن جابر قال اکل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر و علیؓ من شاۃ ذبحتہا لہم امرأۃ من الانصار فصلّوا الظہر والعصر ولم یتوضأوا۔

وجہ عاشر ترکِ وضوء مما مسّتہ النار میں بہت سی احادیث مرفوعہ وموقوفہ مروی ہیں۔ امام طحاویؒ نے تقریباً بارہ حدیثیں ذکر کی ہیں۔ من ذلک حدیث ابن عباس وجابر وابی رافع وعبداللہ بن الحارث وعمرو بن امیۃ وسوید بن نعمان وام سلمۃ وام حکیم وام عامر وغیرہم رضی اللہ عنہم۔ اور کثرتِ احادیث مرجح ترکِ وضوء ہے۔

وجہ حادی عشر احادیث میں تعارض آیا تو قیاس کے ذریعہ ایک جانب کو ترجیح دی جائے گی۔ اور قیاس و نظر عدمِ نقض کے مؤیّد ہیں۔ قال الکرمانی انّ اکل الطعام الطاہر قبل مماسّۃ النار لاینقض الوضوء فکذا بعد ہا کما فی الماء المسخّن اذ حکمہ بعد المماسّۃ کحکمہ قبلہا۔ انتہیٰ۔

وجہ ثانی عشر اس باب میں دو قسم کی حدیثیں مروی ہیں۔ اور یہ متعارض ہیں تو ہم یوں تطبیق کرتے ہیں۔ کہ ما مسّت النار ناقض نہیں ہے۔ اور وضوء مما مست النار والی احادیث محمول ہیں استحباب پر۔ اور وہ بھی خواص کے لیے۔ کما تقدّم بیان ذلک فی الاجوبۃ توفیقاً بین الاحادیث۔ قال الخطابی فی معالم السنن احادیث الامر محمولۃ علی الاستحباب لا الوجوب۔ انتہیٰ۔ وذکرہ الحافظ فی الفتح ایضاً۔ استحباب للخواص کی متعدد تقریریں ہیں جن کی تفصیل بیانِ اجوبہ میں گزری۔

وجہ ثالث عشر احادیثِ باب میں تعارض ہے۔ تو اس باب کے علاوہ ایک اور حدیث کے ذریعہ جو قانونِ کلّی پر مشتمل ہے ہم فیصلہ کرتے ہیں اور وہ مذہبِ جمہور کی مؤیّد ہے۔ وہ حدیث یہ ہے اخرج البیہقی عن علیؓ انہ طعم خبزاً ولحماً فقیل لہ الا تتوضّأ فقال انّ الوضوء مما خرج ولیس مما دخل۔

یہ حدیث اس قانون کلی پر مشتمل ہے کہ ما دَخَل من المطعومات ناقضِ وضوء نہیں ہے اور ما خَرَجَ ناقضِ وضوء ہے۔ وروی الوضوء مما خرج ولیس مما دَخَل والصوم مما دَخَل و لیس مما خرج۔

وجہ رابع عشر احادیث متعارض ہیں تو ہم عمل بالنسخ کرتے ہیں۔ منسوخ حدیث مقدّم ہوتی ہے۔ اور ناسخ حدیث مؤخر ہوتی ہے۔ اور حدیثِ جابرؓ سے معلوم ہوتا ہے کہ وضوء مما مست النار مقدّم ہے لہٰذا یہ حکم منسوخ ہوگا اور ترکِ وضوء من ذلک مؤخر ہے تو یہ ناسخ ہوگا۔ فروی الطحاوی باسنادہ عن جابر ابن عبد اللہ کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما مست النار۔ واخرجہ ابوداؤد والنسائی والبیہقی والطبرانی ایضًا۔

سوال اوّل قال ابن حجر فی التلخیص قال ابوداؤد ھذا اختصار من حدیث، قربتُ للنبی صلی اللہ علیہ وسلم خبزًا ولحمًا فأکل ثم دعا بوضوء فتوضأ قبل الظہر ثم دعا بفضل طعامہ فاکل ثم قام الی الصلوٰۃ ولم یتوضأ۔

حاصلِ اعتراض یہ ہے کہ اس حدیث میں آخر الامرین فی ھذہ الواقعۃ وفی ھذا المجلس المخصوص مراد ہے نہ کہ آخر الامرین مطلقًا۔ اور اس حدیث کا دلیلِ نسخ ہونا موقوف ہے اس بات پر کہ مرادِ آخر الامرین مطلقًا ہو۔

سوال ثانی اِس حدیث میں ایک اور اشکال بھی ہے۔ وہ یہ کہ ابن المنکدرؒ نے اِس حدیث کا سماع جابرؓ سے نہیں کیا وانّما سمعہ من عبد اللہ بن محمد بن عقیل۔ لہٰذا ابن المنکدرؒ کی یہ روایت عن جابر منقطع ہے۔

جواب اوّل سوال اول کا جواب یہ ہے کہ علی التسلیم اگر مراد آخر الامرین فی الواقعۃ المتعیّنۃ وفی المجلس المخصوص ہو تو بھی یہ نسخ کی کافی شافی دلیل ہے۔ جب تک اس آخر الامرین کے خلاف کوئی حکم نبی علیہ السلام سے ثابت نہ ہو جائے۔ اور یہاں پر کوئی حکمِ نبوی اس کے خلاف ثابت نہیں ہے۔

جواب ثانی علّامہ ابن ترکمانیؒ نے اختصار من الحدیث کے دعوے کو بعید کہا ہے۔ لہٰذا حق یہ ہے کہ یہ مستقل حدیث ہے اور اس میں مطلق آخر الامرین کا ذکر ہے۔ ہذا خلاصۃ کلامہ وان شئت التفصیل فارجع الی کلامہ۔

جواب ثالث حضرت جابرؓ کی دیگر روایات اور ان کے اپنے عمل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک وضوء مما مست النار کا حکم منسوخ تھا۔

باب فی ترک الوضوء مما غیرت النار **حدثنا** ابن ابی عمر ناسفیان بن عیینۃ نا عبد اللہ بن محمد بن عقیل سمع جابرا قال سفیان وحدثنا محمد بن المنکدر **عن** جابر قال خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانا معہ فدخل علی

اور حضورؐ کا آخر الامرین مطلقاً بلکہ خلفائے اربعۂ راشدین کا آخر الامرین مطلقاً بھی ترکِ وضوء مما مست النار تھا۔ کما روی ابن ابی شیبۃ عن جابر اکلتُ مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وعمر خبزاً ولحماً فصلوا ولم یتوضؤا۔ بخاری کتاب الاطعمہ میں جابرؓ کا اپنا فتویٰ بھی اس قسم کا مذکور ہے۔

جواب رابع حدیثِ جابرؓ کے دیگر شواہد بھی موجود ہیں۔ فروی الطحاوی عن ابی ھریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکل ثور اقط فتوضأ ثم اکل بعدہ کتفاً فصلی ولم یتوضأ۔

جواب خامس یہ سوالِ اول کے اجوبہ تھے جو مذکور ہوئے۔ اور یہ جواب خامس صرف سوال ثانی سے متعلق ہے۔ حاصل یہ ہے کہ علامہ ابن ترکمانی کہتے ہیں کہ یہ حدیث بیہقی نے کتاب المعرفۃ میں ذکر کی ہے۔ وفیہ عن ابن جریج عن ابن المنکدر قال سمعتُ جابر بن عبد اللہ الحدیث۔ اس میں سماع کی تصریح ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ حدیث منقطع نہیں ہے۔

نیز بہت سے ائمہ نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ حدیث منقطع نہیں ہے۔ کیونکہ حدیثِ منقطع صحیح نہیں ہوسکتی۔ انقطاع صحت کے منافی ہے۔ قال النووی حدیث جابر حدیث صحیح۔ وقال الحافظ فی الفتح وصححہ ابن خزیمۃ وابن حبان وغیرھما۔ ھذا واللہ اعلم بالصواب وعلمہ اتم۔

باب فی ترک الوضوء مما غیرت النار

بابِ ھذا کے ذکر میں اشارہ ہے کہ سابقہ باب کی حدیث منسوخ ہے۔ محدثین کا طریقہ ہے کہ وہ جس حکم کو منسوخ یا مرجوح سمجھتے ہیں۔ اولاً اس کی حدیث کے لیے ایک باب منعقد کرتے ہیں۔ بعدہ اس کے برخلاف دوسرا باب ذکر کرتے ہیں جس میں

امرأة من الانصار فذبحت له شاة فاكل واتته بقناع من رطب فاكل منه ثم توضأ للظهر وصلى ثم انصرف فاتته بعلالة من علالة الشاة فاكل ثم صلى العصر ولم يتوضأ **وفی** الباب عن ابی بکر الصدیق ولا یصح حدیث ابی بکر فی ھذا من قبل اسنادہ انما رواہ حسام بن مصك عن ابن سیرین عن ابن عباس

اشارہ ہوتا ہے کہ باب مؤخر کی حدیث کا حکم ناسخ یا راجح ہے۔ تو امام ترمذیؒ نے اس باب کے ذکر میں اشارہ کر دیا کہ وضوء مما مست النار منسوخ ہے۔ پھر اس کے بعد تیسرے باب یعنی باب الوضوء من لحوم الابل میں اشارہ ہے کہ وضوء من لحوم الابل کا حکم منسوخ نہیں ہے کما ہو مذہب احمدؒ واسحاقؒ۔

قناع کے معنی ہیں طبق۔ یعنی بڑا برتن۔ علالۃ الشئ کے معنی ہیں بقیۃ الشئ۔ یہاں علالہ سے بقیہ گوشت مراد ہے۔

حدیث باب ھذا جابرؓ کی روایت ہے جس میں ایک جزئی اور خاص واقعہ یعنی انصاری عورت کی دعوت کا ذکر ہے جس میں نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اکل مامست النار کے بعد نماز ظہر کے لیے وضوء کیا۔ پھر دوبارہ جب یہی گوشت کھایا تو عصر کی نماز کے لیے تجدید وضوء نہیں کی۔ معلوم ہوا کہ حکم وضوء مما مست النار منسوخ ہے۔

حضرت جابرؓ سے ایک اور حدیث بھی مروی ہے بلفظ کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما غیرت النار۔ رواہ ابوداؤد وغیرہ۔ یہ دوسری حدیث قاعدۂ کلیہ اور حکم عام پر مشتمل ہے۔ وہ یہ کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا آخری عمل مطلقاً ترکِ وضوء مما مست النار تھا۔

محدثین کا اختلاف ہے ان دونوں حدیثوں کے بارے میں۔ ابوداؤد کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں حدیث واحد ہیں۔ ایک میں تفصیل واقعہ کا ذکر ہے اور دوسری میں تفصیل کا ذکر نہیں ہے۔ بہر صورت ان کے نزدیک دونوں حدیثیں ایک جزئی واقعہ سے متعلق ہیں۔ لیکن بہت سے محققین کے نزدیک یہ دونوں احادیث الگ الگ ہیں۔ کما تقدم بیان ذلک فی شرح الباب المقدم۔

فائدہ۔ قولہ فی الحدیث "فاکل منہ ثم توضأ للظہر وصلی" اس میں دو احتمال ہیں۔

عن ابی بکرن الصدیق عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم والصحیح انما ھو عن ابن عباس عن
النبی صلی اللہ علیہ وسلم ھکذا رواہ الحفاظ وروی من غیر وجہ عن ابن سیرین عن
ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ورواہ عطاء بن یسار وعکرمۃ ومحمد بن عمرو
ابن عطاء وعلی بن عبد اللہ بن عباس وغیر واحد عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
ولم یذکروا فیہ عن ابی بکرن الصدیق وھذا اصح **وفی** الباب عن ابن عباس وابی ھریرۃ وابن مسعود
وابی رافع وام الحکم وعمرو بن امیۃ وام عامر وسوید بن النعمان وام سلمۃ **قال** ابو
عیسی والعمل علی ھذا عند اکثر اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم
والتابعین ومن بعدھم مثل سفیان وابن المبارک والشافعی واحمد واسحٰق رأوا
ترک الوضوء مما مست النار وھذا اٰخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

(۱) یعنی ممکن ہے کہ اس وضوء کا سبب اکلِ ما مست النار ہو۔ (۲) اور ممکن ہے کہ اس وضوء کا
سبب حدثِ آخر ہو۔ یہ دو احتمال ہوئے۔ بنا بر احتمالِ اوّل حدیث کا آخری حصہ اوّل حصہ کے
لیے ناسخ ہوگا۔

حاصل یہ نکلا کہ بوقتِ ظہر ما مست النار ناقض تھا۔ اور اسی دن بوقتِ عصر یہ حکم منسوخ ہوا۔
تو ایک ہی دن میں نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے دو متضاد احکام پر عمل فرمایا۔ پہلے ایک حکم تھا
پھر وہ منسوخ ہوا باذن اللہ۔ پھر دوسرا حکم ناسخ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل ہوا فکان اٰخر الفعلین
والامرین فی ھذا الیوم الواحد من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما
غیرت النار۔

فائدہ امام ترمذیؒ نے فرمایا وفی الباب عن ابی بکر الصدیقؓ ولا یصح حدیث ابی بکر فی
ھذا من قبل اسنادہ۔ مقصد یہ ہے کہ حدیثِ ابی بکرؓ میں باعتبار اسناد کے اضطراب
ہے۔ کیونکہ بعض سندوں میں ابن عباسؓ اور نبی علیہ السلام کے مابین واسطہ ہے جو کہ ابوبکر صدیقؓ
ہیں اور یہ طریق حسام بن مصک عن ابن سیرین ہے۔ ھکذا حسام بن مصک عن ابن سیرین عن
ابن عباس عن ابی بکر الصدیق عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

اور بعض سندوں میں یہ واسطہ مذکور نہیں ہے۔ یعنی ابن عباسؓ بلا واسطہ نبی علیہ السلام
سے روایت کرتے ہیں۔ اور اس دوسری سند کو ترمذی صحیح کہتے ہیں بدو وجہ۔

وکأنّ هذا الحدیث ناسخٌ للحدیث الاوّل حدیث الوضوء ممّا مسّت النار معًا

باب الوضوء من لحوم الابل **حدثنا** هنّاد نا ابو معٰویة عن الاعمش عن عبد اللّٰه بن عبد اللّٰه عن عبد الرحمٰن بن ابی لیلٰی **عن** البراء بن عازب قال سُئل رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم

وجہ اوّل یہ ہے کہ حسام بن مصک کے علاوہ ابن سیرین کے متعدد تلامذہ واسطہ یعنی صدیقِ اکبرؓ کا ذکر نہیں کرتے۔ بلکہ ان کے نزدیک ابن عباسؓ براہ راست نبی علیہ السلام سے روایت کرتے ہیں۔

وجہ دوم یہ ہے کہ ابن عباسؓ کے متعدد تلامذہ (ابن سیرین کے علاوہ) ابن عباسؓ اور نبی علیہ السلام کے مابین اس واسطہ کا ذکر نہیں کرتے۔

ترمذی نے چار تلامذۂ ابن عباسؓ ذکر کیے ہیں۔ عطاؔ بن یسار۔ عکرمہؔ۔ محمدؔ بن عمرو اور علیؔ ابن عبد اللّٰہ۔

باقی ابن سیرین کبھی واسطہ ذکر کرتے ہیں وہو طریق حسام بن مصک عن ابن سیرین۔ اور کبھی واسطہ ذکر نہیں کرتے۔ صحیح ترکِ واسطہ ہے۔

باب الوضوء من لحوم الابل

مسألہ اولیٰ کتبِ فقہ میں ہے سُمّیت الابل ابلًا لانّها تبول علی افخاذها۔ لیکن یہ اشتقاقِ کبیر یا اکبر ہی ہے نہ کہ اشتقاقِ اصغر وصغیر۔ کیونکہ ابل مہموز الفاء ہے اور بول معتل العین ہے۔ غنم بھیڑ بکری کو کہتے ہیں۔ سمیت بذلك لانها غنیمة لکل من اخذها۔

مسألہ ثانیہ موجباتِ وضوء کے انواع میں میرا ایک خاص ضابطہ وتقریر ہے۔ یہ ضابطہ نہایت جامع ومفید ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ موجباتِ وضوء متعدد الاقسام ہیں۔

قسم اوّل وہ ہیں جو متفق علیہ ہیں۔ یعنی باتفاق جمہور ائمہ وہ ناقض وضوء ہیں اور وہ چار چیزیں ہیں۔ بول، غائط، نوم ثقیل، اور خروجِ ریح۔ وقیل المذی منه لان خروجه معتاد وقیل خروجه غیر معتاد ولذا لا ینقض الوضوء عند مالك فی قول۔

ے بالرفع علی أنه خبر كأنّ بتشدید النون وفي بعض النسخ "ناسخًا" بالنصب بناءً علی أنه خبر كان الذي هو من الأفعال الناقصة۔

عن الوضوء من لحوم الابل فقال توضؤا منها وسئل عن الوضوء من لحوم الغنم فقال لا تتوضؤا منها **وفی** الباب عن جابر بن سمرۃ و اُسید بن حُضَیر **قال** ابو عیسی وقد روی الحجاج بن ارطاۃ ھذا الحدیث عن عبداللہ بن عبداللہ عن عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ عن اسید بن حضیر **والصحیح** حدیث عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ عن

قسم دوم وہ امور جن کا مدار مس ہو مثل مس ذکر و مس فرج و مس مراۃ و قُبلہ۔ ان میں اختلاف ہے عند الاحناف یہ ناقض نہیں ہیں۔

قسم سوم وہ امور ہیں جو خارج من البدن ہوں اور ان کا خروج غیر معتاد ہو۔ یعنی بول و غائط و ریح کے سوا امور مثل دم، قئے، دمِ استحاضہ، مذی، دود، حصاۃ وغیرہ۔ ان کا ناقض ہونا مختلف فیہ ہے۔ عند مالک دمِ استحاضہ و مذی ناقض نہیں ہیں۔ اور عند الشافعی دم و قئے کا خروج ناقض نہیں ہے۔ عند الحنفیۃ یہ ناقضِ وضوء ہیں۔ والتفصیل فی کتب الفقہ۔

قسم چہارم وہ امور ہیں جن کا تعلق ابتلاع سے ہو یعنی اکل و ایصال الی البطن سے ہو مثل اکل مامست النار، اسی میں سے ہے اکل لحوم ابل۔ یہ عند الجمہور ناقض نہیں ہے اور عند احمد و اسحاق اکلِ لحم ابل ناقض ہے۔

قسم پنجم وہ جس کا مدار غضب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہو مثل القہقہۃ فی الصلوۃ ذات الرکوع والسجود۔ عند الاحناف قہقہہ فی الصلوۃ ناقضِ ضوء ہے۔ اور اس کا سبب ہے غضب النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ کیونکہ روایت ہے کہ ایک شخص ضعیف بینائی والا مسجد میں ایک گڑھے میں گر گیا۔ صحابہؓ جو نماز میں تھے ہنسنے لگے۔ حضورؐ نے نماز کے بعد اعادۂ وضوء و صلوٰۃ کا امر فرمایا۔ کیونکہ یہ ہمدردی اور غمگساری کا مقام تھا نہ کہ ہنسنے کا۔ نبی علیہ السلام نے زجراً ان کو وضوء کا امر کیا۔

والحدیث الوارد فی ھذا الباب ھو ما رواہ الطبرانی فی معجمہ بسندہ عن حفصۃ بنت سیرین عن ابی العالیۃ عن ابی موسی الاشعریؓ قال بینما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی بالناس اِذ دخل رجلٌ فتردّی فی حُفرۃٍ کانت فی المسجد وکان فی بصرہٖ ضررٌ فضحک کثیرٌ من القوم وھم فی الصلوۃ فامر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم من ضحک ان یُعید

البراء بن عازب وهو قول احمد و اسحق وروی عبیدة الضبی عن عبد الله بن عبد الله الرازی عن عبد الرحمن بن ابی لیلی عن ذی الغرة وروی حماد بن سلمة هذا الحدیث عن الحجاج بن ارطاة فاخطأ فیه وقال عن عبد الله بن عبد الرحمن بن ابی لیلی عن ابیه عن اسید بن حضیر والصحیح عن عبد الله بن عبد الله الرازی عن عبد الرحمن بن

الوضوٴ والصلوٰة۔

وزیّفه الخصوم بما ذکره البیهقی فی الخلافیات انّ جماعة من الثقات رووه عن حفصة عن ابی العالیة عن رسول الله صلی الله علیه وسلم مرسلاً ولم یذکروا اباموسی۔

والجواب عنه علی ما فی البنایة وغیرها ان المرسل مقبول عندنا لاسیما اذا ارسله ثقة وابو العالیة کذلک مع انه قد اسند من وجوه أخر فینبغی ان یقبل باعتضاده۔ وروی الدارقطنی عن ابی هریرة مرفوعًا اذا قهقه اعادَ الوضوٴ والصلوٰةَ و زیّفوه بانّ فی سنده عبد العزیز بن حصین وعبد الکریم بن ابی امیّة وهما ضعیفان والجواب عنه انّ ضُعفه ینجبر بالطرق الأخر وروی ابن عدی فی الکامل عن بقیّة عن ابیه عن عمرو بن قیس عن عطاء عن ابن عمر مرفوعًا من ضحک فی الصلوٰة قهقهةً فلیُعِد الوضوٴ والصلوٰةَ۔

حنفیہ کے علاوہ دیگر مذاہبِ ثلاثہ میں قہقہہ ناقضِ وضوء نہیں ہے۔ چونکہ قہقہہ صحابہؓ سے صلوٰۃ ذات رکوع وسجود میں واقع ہوا تھا اور اس کا ناقض ہونا خلافِ قیاس ہے۔ اس لیے اس پر اور نمازوں کا اور دیگر احوال کا قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے یہ صلوٰۃ جنازہ میں ناقض وضوء نہیں ہے اور نماز سے باہر بھی یہ ناقض نہیں ہے۔

قسم ششم

وہ امور جو عند العارفین واصحابِ حقیقت ناقضِ وضوء ہیں۔ اور اصحابِ شریعتِ ظاہرہ یعنی فقہاء کے نزدیک وہ ناقض نہیں ہیں۔ اور یہ وہ امور ہیں جو مناجات اور توجّہ الی اللہ کے خلاف ہیں مثل غیبت ونمیمہ۔ بعض روایات میں ہے کہ غیبت سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے اور روزہ بھی ٹوٹ جاتا ہے۔ عند الفقہاء یہ حکم صرف زجر پر محمول ہے لیکن عارفین اسے ظاہر پر حمل کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ کہ اس سے اس طرح

ے ذی الغُرّة بالغین المعجمة والراء المهملة لقب یعیش الجهني ویقال الهلالي الطائي رضي الله عنه. کذا في الإصابة والاستیعاب ولیس هو لقبًا للبراء کما قیل۔ ۱۲

ابی لیلیٰ عن البراء بن عازب **قال** اسحٰق اصح ما فی ھذا الباب حدیثان عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حدیث البراء وحدیث جابر بن سمرۃ۔

بچنا ضروری ہے جس طرح نواقضِ ظاہرہ سے بچنا ضروری ہے۔

قسم ہفتم وہ امر جو مختلف فیہ ہے بین کونہ موجبًا للوضوء او موجبًا للغسل مثل جماع بغیر انزال کے۔ یہ موجِب وضوء ہے عند داؤد ظاہری اور موجِب غُسل ہے عند الجمہور۔

قسم ہشتم وہ امور ہیں جن کا مبنیٰ زوالِ ہوش یا زوالِ عقل ہو مثل اِغماء، وجنون وسُکر، یہ امور ناقضِ وضوء ہیں۔ ہذا ما خطر ببالی ہو تقسیم حَسَنٌ فاغتنمہ فانہ من النفائس۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ موجباتِ وضوء کے تین درجے ہیں۔ اوّل وہ جن پر اجماع ہو کالبول والغائط والریح والمذی والنوم الثقیل۔ دوّم وہ جس میں سلف کا اختلاف ہو لتعارض الروایات کمس الذکر ولمس المرأۃ۔ سوّم وہ جس میں شبہ ہو نقضِ وضوء کا لفظِ حدیث میں۔ اور جمہور کا اس کے خلاف اتفاق ہو مثل وضوء مما مست النار۔

مسألہ ثالثہ

وضوء از اکل لحم ابل میں اختلاف ہے۔

مذہب اوّل ائمہ ثلثہ وجمہور کے نزدیک وہ ناقض نہیں ہے۔ پس جمہور وابوحنیفہؒ وشافعیؒ ومالکؒ کے نزدیک مامست النار کا اکل مطلقًا ناقض نہیں ہے خواہ لحم ابل ہو خواہ لحم غیر ابل ہو۔ کما تقدم البحث فی الباب السابق۔

مذہب ثانی یہ موجب وضوء ہے عند احمدؒ واسحٰقؒ۔ لہٰذا امام احمدؒ و اسحاقؒ کے نزدیک مامست النار سے لحم ابل مستثنیٰ ہے کیونکہ اس کے ناقض ہونے میں صریح احادیث وارد ہیں جو استثناء پر دال ہیں۔ اور یہی مذہب ہے ابن خزیمہ وابن المنذر ویحیی بن یحیی کا واختارہ البیہقی۔

امام شافعیؒ کا بھی ایک قول ایسا ہی ہے۔ امام محمد حنفی کی طرف بھی اس مسئلے میں

موافقتِ امام احمد منسوب ہے۔ شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں اما لحم الابل فالامر فیہ اشد و عندی انہ ینبغی ان یحتاط فیہ الانسان۔ انتھی۔ امام نوویؒ اس مذہب کے بارے میں فرماتے ہیں ھذا المذھب اقوی دلیلاً وان کان الجمھور علی خلافہ۔

دلائل جمہور بابِ متقدم کے مسئلہ میں یعنی ترکِ وضوء مما مست النار کی جو دلیلیں ہیں وہی احادیث وادلہ باعتبار عموم مسئلہ بابِ ھذا میں بھی جمہور کی دلیلیں ہیں۔ اور وہ احادیث کثیرہ ہیں جو متعدد صحابہ سے مروی ہیں۔ ان میں مرفوع فعلی احادیث بھی ہیں اور مرفوع قولی احادیث بھی، اور موقوف فعلی وقولی بھی ہیں۔ ان سے ثابت ہوتا ہے کہ جمہور صحابہ کا ترک وضوء مما مست النار پر اتفاق تھا۔ اور ما مست النار شامل ہے لحمِ ابل کو بھی۔

پھر ان احادیثِ مذکورہ میں حضرت جابرؓ کی یہ فیصلہ کن حدیث بھی ہے کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترکُ الوضوء مما مست النار۔ اور ان میں یہ حدیث بھی ہے جو مشتمل علی القانون الکلی ہے الوضوء مما خرج لا مما دخل۔ اور ان میں خلفائے اربعہ راشدینؓ کا عمل بھی مذکور ہے۔

دلائل مذہب ثانی مسئلہ ھذا میں ادلہ جمہور کی طرح مذہبِ ھذا والوں کے ادلہ بھی قوی اور کثیرہ ہیں۔ چند احادیث وادلہ پیشِ خدمت ہیں۔

دلیل اوّل حدیث براء بن عازب رضی اللہ عنہ ہے فی ھذا الباب للترمذی ورواہ احمد وابوداؤد وابن ماجہ وابن خزیمۃ ایضاً، وقال ابن خزیمۃ لم ار خلافاً بین علماء الحدیث ان ھذا الخبر صحیح من جھۃ النقل لعدالۃ ناقلیہ۔ وذکر الترمذی الخلاف فیہ علی ابن ابی لیلی ھل ھو عن البراء او عن ذی الغُرّۃ او عن اُسید بن حضیر وصحّح انہ عن البراء۔

قال الحافظ وقد قیل ان ذا الغرۃ لقب البراء بن عازب والصحیح انہ غیرہ و ان اسمہ یعیش۔

دلیل ثانی اخرج ابن ماجہ عن جابر قال اَمَرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نتوَضأ مِن لحوم الابل ولا نتوضأ من لحوم الغنم۔

دلیل ثالث واخرج الطحاوی عن جابر بن سمرۃؓ ان رجلاً قال یا رسول اللہ اتوضأ

من لحوم الغنم ؟ قال ان شئت فعلت وان شئت لم تفعل قال یا رسول اللہ اتوضأ من لحوم الابل ؟ قال نعم۔

دلیل رابع واخرج ابن ماجہ عن ابن عمرؓ مرفوعاً قال سمعت رسول اللہ ﷺ یقول توضأوا من لحوم الابل ولا توضأوا من لحوم الغنم۔ ابن ماجہ۔

دلیل خامس اخرج الطبرانی واحمد عن ذی الغرۃ قال عرض اعرابی لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورسول اللہ یسیر فقال یا رسول اللہ تدرکنا الصلوٰۃ ونحن فی اعطان الابل افنصلی فیہا ؟ فقال لا۔ قال افنتوضأ من لحومہا ؟ قال نعم قال افنصلی فی مرابض الغنم ؟ قال نعم قال افنتوضأ من لحومہا ؟ قال لا۔ یہ احادیث واضح طور پر لحم ابل و لحم غیر ابل کے فرق پر دالّ ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ لحم ابل کا اکل ناقض ہے بخلاف اکل لحم غنم۔

جمہور ان احادیث کا جواب مختلف وجوہ سے دیتے ہیں۔

جواب اوّل یہ حکم ابتداء میں تھا بعدہ مطلق مامست النار سے ترک وضوء کا حکم دیا عملاً بعموم قول جابرؓ کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما مست النار۔ قول جابرؓ میں مامست النار عام ہے۔ یہ لحوم ابل کو بھی شامل ہے اور شاید یہ نسخ تدریجی تھا اوّلاً وضوء مما مسّت النار غیر لحم الابل کا حکم منسوخ ہوا اور لحم ابل سے وضوء کرنے کا حکم باقی تھا۔ اور یہ احادیث متقدمہ اس جزئی نسخ کے زمانہ سے متعلق ہیں جس میں اکل لحم ابل موجب وضوء تھا۔ بعدہ وضوء من لحوم الابل بھی منسوخ ہوگیا۔ اور مطلق مامسّت النار سے ترکِ وضوء کا حکم دیا گیا۔ وانما قلنا بہذا جمعاً بین الاحادیث۔

جواب ثانی یہ احادیث متعارض ہیں ان احادیثِ متقدمہ کثیرہ کے ساتھ جو ترکِ وضوء مما مست النار پر دال ہیں پس عمل بالترجیح کرتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ ترکِ وضوء کی حدیثیں راجح ہیں لکثرتہا و لموافقۃ عمل اکثر الصحابۃ رضی اللہ عنہم۔

جواب ثالث ایک اور حدیث میں قانون کلّی کا بیان ہے اس پر عمل اولیٰ ہے۔ لکونہ مشتملاً علی الضابطۃ الکلیۃ۔ وہ حدیث یہ ہے۔ الوضوءُ مما خرج ولیس مما دخل والصومُ مما دخل ای افطار الصوم ولیس مما خرج۔ کذا فی مجمع الزوائد۔

جواب رابع اِن احادیث میں وضوء سے مراد وضوء لغوی ہے کما قدّمنا من حدیث عکراش الذی اخرجہ الترمذی۔ پھر لحم ابل میں چونکہ دسومت اور بُو زیادہ ہوتی ہے اس لیے بالخصوص اس میں وضوء لغوی کا حکم دیا گیا۔ بہرحال غُسلِ یدین اکلِ لحم کے بعد مطلقاً مسنون ہے۔ لیکن اکلِ لحمِ ابل کے بعد آکد ہے۔ متعدد احادیث مرفوعہ وموقوفہ میں وضوء بالمعنی اللغوی مستعمل ہے۔ حدیث سلمانؓ ہے عند الترمذی برکۃ الطعام الوضوء قبلہ والوضوء بعدہ۔ ابوداؤد وغیرہ میں ہے۔ عن عبد الرحمٰن بن غنم قال سألت معاذاً هل کنتم تتوضأون ممّا غیّرت النار؟ قال نعم اذا اکل احدنا ممّا غیّرت النار غسل یدیہ وفاہ فکنا نعدّ هذا وضوءً۔ ومثلہ فی النسائی من حدیث علیؓ۔

سوال اس بات پر کیا قرینہ ہے کہ یہاں حدیث میں مراد وضوء لغوی ہے یعنی ہاتھ منہ دھونا یا مطلق ہاتھ دھونا؟۔

جواب متعدد احادیث میں اس کی طرف اشارہ موجود ہے۔ کنز العمال میں ہے عن ابی امامۃؓ اذا کان احدکم علی وضوء فاکل طعاما فلا یتوضأ الا ان یکون لبن الابل اذا شربتموہ فتمضمضوا بالماء۔ اخرجہ الطبرانی۔ نیز مجمع الزوائد میں ہے عن سمرۃ السوائی قال سألتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقلتُ انا اهل بادیۃ وماشیۃ فهل نتوضأ من لحوم الابل والبانها قال نعم فقلت فهل نتوضأ من لحوم الغنم والبانها قال لا۔ رواہ الطبرانی و اسنادہ حسن۔

اسی طرح مسند ابویعلیٰ میں روایت ہے عن مَولیٰ لموسی بن طلحۃ او عن ابن لموسی بن طلحۃ عن ابیہ عن جدہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ من البان الابل ولحومها ولا یتوضأ من البان الغنم ولحومها ویُصلّی فی مرابضها۔ ان احادیث میں وضوء من البانِ ابل کا بھی ذکر ہے۔ اور یہاں پر باتفاق ائمہ وضوء لغوی مراد ہے۔ کیونکہ لبنِ ابل کا شُرب ناقضِ وضوء نہیں ہے اتفاقاً۔ تو یہ قرینہ ہے اس بات کا کہ وضوء من لحوم الابل سے بھی وضوء لغوی مراد ہے۔

جواب خامس وضوء من لحوم الابل کا حکم خواص و اکابر کے لیے ہے استحباباً، عوام کے لیے نہیں ہے اور نہ یہ حکم وجوبی ہے۔ کیونکہ اس کی عِلّت وحکمت فقہی نہیں ہے۔ وہ حکمت یہ ہے کہ اکلِ لحومِ ابل بحکم تورات بنی اسرائیل کے لیے حرام تھا اور اس پر

بنی اسرائیل کے جمہور انبیاء علیہم السلام متفق تھے۔ پس جب اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمتِ خصوصی سے اکلِ لحم ابل ہمارے لیے جائز کر دیا تو وضوء کا حکم دیا بدو وجہ۔

الاوّل، شکرًا لما انعم اللہ علینا من اباحتہا بعد تحریمہا۔ پس یہ وضوء بطور شکر لانے کے ہے اور وہ بھی صرف خواص کے لیے ہے استحبابًا۔

والثانی۔ کونہ علاجًا لما عسٰی ان یختلج فی بعض الصدور من الاباحۃ بعد الحرمۃ لیحصل بہ اطمینان القلب قالہ الشاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ۔

جواب سادس اس کا سبب و علت غیر فقہی ہے لہذا یہ حکم مختص بالخواص ہے۔ اور خواص کے لیے بھی بطریق استحباب ہے۔ وہ علت وہ ہے جس کی تفصیل ابن القیمؒ نے اعلام الموقعین میں ذکر کی ہے۔ قال قد جاء فی الحدیث ان علی ذروۃ کل بعیر شیطانًا وجاء ایضًا فی الحدیث انہا جن خلقت من جن وفیہا قوۃ شیطانیۃ والغاذی شبیہٌ بالمغتذی ولہذا حرم کل ذی ناب من السباع وذی مخلب من الطیر لانہا دوآب عادیۃ فالاغتذاء بہا یجعل فی طبیعۃ المغتذی من العدوان مایضرہ فی دینہ۔

بہرحال اونٹ میں اور اس کے لحم میں قوتِ شیطانی کا دخل زیادہ ہے۔ اور شیطان نار سے پیدا ہوا ہے۔ اور نار پانی سے بجھتی ہے۔ لہذا اکل لحم ابل کے بعد وضوء سے قوتِ شیطانی زائل ہو کر اس کا فساد دفع ہو جاتا ہے۔

متعدد احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اونٹ اور شیاطین میں قوی ربط ہے۔ روی النسائی وابن حبان عن عبد اللہ بن مغفلؓ مرفوعًا ان الابل خُلقت من الشیاطین۔ ایک اور حدیث ہے کما فی حیاۃ الحیوان لا تصلّوا فی مبارک الابل فانہا مأوی الشیاطین۔

جواب سابع امام طحاویؒ نے اس مقام پر قیاس و نظر ذکر کی ہے جو مؤید مذہب جمہور ہے۔ تفصیل کلام یہ ہے۔ کہ احادیث میں تعارض ہے۔ پس ذہاب الی النظر والقیاس کیا جائے گا۔ اور نظر و قیاس سے جانب راجح کا پتہ لگاتے ہیں۔

لہذا ہم لحم ابل کو لحم غنم پر قیاس کرتے ہیں۔ اور لحم غنم باتفاق ناقضِ وضوء نہیں ہے۔ تو لحم ابل بھی ناقض نہیں ہونا چاہیے۔ کیونکہ ابل و غنم برابر ہیں حلّ بیع میں و حلِّ شُربِ لبن میں و طہارتِ لحوم میں۔ نیز وہ متساوی ہیں طہارۃ بولہما میں عند القائلین بالطہارۃ۔ اور نجاسۃ بولہما میں عند

القائلین بالنجاستہ۔ لہذا عدم نقضِ وضوء میں بھی دونوں برابر ہونے چاہییں۔ پس لحم ابل قیاساً علی لحم الغنم مُوجِب وضوء نہیں ہونا چاہیے۔

جواب ثامن اقول ومن اللہ التوفیق۔ غنم کی طبیعت میں انقیاد و عدم ایذاء ہے۔ بخلاف ابل کہ وہ موذی اور مضر ہے۔ اور ہر جانور کا گوشت کھانے والے میں اپنی خاصیات کے مطابق آثار پیدا کرتا ہے۔

اگر جانور حریص الطبع و مُوذی ہو تو اس کا گوشت کھانے والے میں بھی یہی آثار پیدا ہوں گے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے درندوں اور بُری خصلتوں والے جانوروں کا گوشت حرام قرار دیا ہے۔ کیونکہ ان کا گوشت کھانے سے انسان میں بھی بُری خصلت اور درندگی پیدا ہوگی۔

دیکھیے۔ خنزیر بے حیا جانور ہے۔ تو اس کا گوشت کھانے سے انسان کا وصفِ حیاء مفقود و زائل ہو جاتا ہے۔ اس لیے شرع نے اسے حرام قرار دیا ہے یہی وجہ ہے کہ اہل یورپ زیادہ بے حیاء اور بے غیرت ہوتے ہیں۔ کیونکہ وہ خنزیر کا گوشت کھاتے ہیں۔ تو لحم ابل اگرچہ حلال ہے۔ لیکن اس کے اکل کے بعد وضوء کا حکم دیا گیا بطور استحباب فقط خواص کو علاجاً۔ ولدفع سرایۃ تلک الآثار فی بدن الآکل۔ بخلاف لحم الغنم۔ الا تری الی ما روی انہ ما من نبی الا وقد رعی الغنم۔

بہر حال وضوء من لحوم الابل کی علّت غیر فقہی ہے۔ اس کے مدرک صرف اکابر و خواص ہیں۔ اور ایسے اسرارِ غامضہ اور حِکَمِ خفیّہ کی رعایت صرف خواص و اکابر ہی کے شایانِ شان ہے۔ اور عوام کے لیے دین میں وُسعت و سہولت ہے۔ اس لیے وضوء من لحوم الابل کا حکم مختص بالخواص ہے اور وہ بھی استحباباً۔ ہذا ما خطر ببالی واللہ اعلم بالصواب۔

جواب تاسع اقول وعلیہ التکلان۔ قُربِ ابل مُورِثِ قساوتِ قلب ہے۔ کما فی الحدیث المرفوع آلا انّ غلظ القلوب ھُھنا عند اذناب الابل اس حدیث میں تصریح ہے کہ شُتربان اونٹوں کے قرب کی وجہ سے عموماً سنگدل ہوتے ہیں۔ مشاہدہ اور تجربہ بھی ایسا ہی ہے۔

فلما کان ھذا حال قُربِ الابل فما ظنّک بمن اَکَل لحمَ الابل وصار لحماً لہ ودماً داخلاً فی القلبِ والعرُوق۔ تو اس قساوت کے علاج اور ازالہ کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اکلِ لحمِ ابل کے بعد وضوء کا حکم دیا۔ لیکن یہ وجہ فقہی نہیں ہے۔ بلکہ یہ ایک حکمتِ غامضہ

و سرّ خفی ہے۔ اس لیے یہ حکم وضو مختص بالخواص ہوگا اور وہ بھی استحباباً۔ ہذا ما خطر ببالی واللہ اعلم بالحقائق۔

جواب عاشر اقول وعلیہ التوکل۔ اس کی تقریر مثل تقریرِ جوابِ تاسع ہے۔ یعنی وضو من لحوم الابل کا حکم علّتِ فقہی ظاہری جو مدار تشریع عام ہوتی ہے پر دائر نہیں ہے۔ اس لیے یہ حکم عام نہیں بلکہ خواص واکابر کے لیے ہے اور وہ بھی استحباباً۔ حکم وضو من لحم الابل بعض خاص اسرار وحکم مخفیہ پر مبنی ہے۔ ایضاح مرام یہ ہے کہ اونٹ کے لیے خواصّ تکوینی بھی ہیں جن کی وجہ سے وہ تمام حیوانات میں ممتاز ہے۔ اور خواصّ ادبی عربی بھی ہیں۔ اور عربی افضل الالسنہ اور لسانِ اہل الجنّۃ ہے۔

تو اللہ تعالیٰ نے بعض احکام شرعیہ میں بھی اسے ممتاز ومخصوص کر دیا اور اس کا لحم موجبِ وضوء قرار دیا۔ لان الجنس آنس بالجنس والنظیر اجذب للنظیر۔

خواص ادبیہ عربیّہ یہ ہیں۔ کہ اونٹ کے مشہور تر دو نام ہیں۔ اوّل اِبِل دومؔ جَمَل۔ اور ہر لفظ جدا خصوصیت کا حامل ہے۔

لفظ اِبِل کی لغوی وادبی خصوصیت یہ ہے کہ یہ بروزن فِعِل ہے۔ بکسر فاء وبکسر عین۔ حکی ابوحیان عن سیبویہ انہ لم یأت اسم علی فِعِل فی کلام العرب غیر ابل۔ وھذا من عجائب الخصائص وزاد البعض الفاظاً منہا حِبِر واِبِد وعِبِل وبِلِص وبِلِز ویمکن ان یقال من جانب سیبویہ ان ھذہ الالفاظ منقولات عن اصولٍ اُخر ولیست فی الاصل علیٰ فِعِل بکسرتین۔

اور لفظ جمل کی لغوی وادبی لطیف خصوصیّت یہ ہے قال السیوطی رحمہ اللہ فی مزھر اللغات کما فی نوادر الاصول۔ لم یجمع فی کلام العرب لفظ ستّ مرّات الا لفظ جمل جُمِع اوّلاً علی اَجمُل ثم جُمِع اَجمُل علی أجمال ثم جُمِع أجمال علی جامِلٍ ثم جمع جامِل علی جِمال ثم جمع جِمال علی جِمالۃ ثم جُمِع جِمالۃ علی جِمالات۔ انتہی۔ قال ولا نظیر لہ فی کلام العرب۔

اور تکوینی خصائص بہت ہیں ان میں سے چند یہ ہیں۔

(۱) منہا انہ ذو سنام عظیم فی وسط الظہر ولا نظیر لہ۔

(۲) ومنہا ان البختی لہ سنامان۔

(۳) ومنہا انہ حیوان عظیم الجثۃ ومع ذلک ھو سریع الانقیاد۔ حتی انّ الفأرۃ

تأخذ زمامه فتذهب به الى حيث شاءت وهذا من العجائب۔

(۴) ومنها انه ينهض بالحمل الثقيل ويبرك به ولا نظير له فی ذلك۔

(۵) ومنها انه طويل العنق يستعين بذلك على حمل الاثقال بحركة العنق۔

(۶) ومنها انّ العين تؤثّر فيه اكثر من سائر الحيوان۔

(۷) ومنها انه يخرج الشقشقة عند الهيجان وهی الجلدة التی يخرجها من جوفه وينفخ فيها فتظهر من شدقه لا يعرف ما هی۔

(۸) ومنها انه ليس لشئ من الفحول مثل ما للجمل عند هيجانه اذ يسوء خلقه يظهر زبده ورغاءه ويقلّ اكله فلو حمل عليه ثلاثة اضعاف عادته حمل ويُرى كأنه مجنونٌ و جنٌّ۔

(۹) ومنها انّه اشدّ الحيوان حِقدًا۔

(۱۰) ومنها انه لا ينزو على اُمّه۔

(۱۱) ومنها انّ فی طبعه صبرًا وصولةً حتی انه يصبر عن الماء ثمانية وتسعة ايام الى عشرة ايام۔

(۱۲) ومنها انّ كلّ حيوانٍ له مرارة الّا الابل قالوا ولذا اكثر صبره وانقياده۔ وهذا من العجائب۔

(۱۳) ومنها انّ العرب يسمّون الابل سفائن البر فيتخذ على ظهر الجمل بيتٌ يقعد الانسان فيه مع ماكوله ومشروبه وحوائجه۔

(۱۴) ومنها ما ورد فی الحديث لا تسبّوا الابل فانها من نفس الله تعالى۔ حكاه ابن سيده وفی حديث اٰخر روی ضدّ ذلك۔ فروی النسائی عن عبد الله بن مغفل مرفوعا ان الابل خُلقت من الشياطين رواه النسائی۔ وفی حديث اٰخر لا تصلّوا فی مبارك الابل فانها مأوی الشياطين۔ وفی حديث اٰخر على ذروة كلّ جمل شيطانٌ۔

بہرحال اونٹ عجیب جیوان ہے۔ وہ بے شمار خصائصِ تکوینیّہ کا مظہر ہے۔ لیکن کثرتِ رؤیت و مشاہدہ کی وجہ سے اس کے عجائباتِ تکوینیّہ کی طرف زیادہ توجہ نہیں دی جاتی۔ ان عجائبات کی وجہ سے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت۔

باب الوضوء من مس الذکر **حدثنا** اسحٰق بن منصور نا یحیی بن سعید القطان عن ہشام بن عُروۃ قال اخبرنی ابی **عن** بُسرۃ بنت صفوان ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من مسّ ذکرہ فلا یُصلّ حتی یتوضأ **وفی** الباب عن

(۱۵) اس کی ایک عجیب خصوصیت یہ ہے کہ وہ سُہیل تارے کو نہیں دیکھ سکتا۔ یہ ستارا جنوب کی طرف سال میں صرف چند ہفتوں تک ظاہر ہوتا ہے۔ کہتے ہیں کہ سُہیل تارے پر اگر اس کی نظر پڑ جائے تو وہ بیمار ہو جاتا ہے یا مر جاتا ہے۔

بیانِ ھذا سے معلوم ہوا کہ اونٹ خصائصِ ادبیہ ولفظیہ ولغویہ وتکوینیہ سے متصف ہے۔ تو شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے بعض مسائل شرعیہ میں بھی اسے ممتاز قرار دیا۔ اور فرمایا کہ اکلِ لحمِ ابل کے بعد وضوء کرنا چاہیے۔ یہ حکم صرف اکابر وخواص کے لیے ہے بطریقِ استحباب کے جمعًا بین الاحادیث واعطاءً لہ الخصوصیۃ الشرعیۃ الداعیۃ لہا خصائصہ اللغویۃ واللفظیۃ والتکوینیۃ فان الجنس أدعیٰ للجنس واجلب لہ۔ ھذا ماخطر بالبال واللہ اعلم بحقیقۃ الحال وعلمہ اتم واکمل۔

بابُ الوضوء من مسّ الذکر

حدیثِ ھذا کی سند میں ایک اختلاف کی طرف ترمذیؒ نے اشارہ فرمایا ہے۔ وہ یہ کہ بعض سندوں میں عُروہؒ براہ راست یعنی بلا واسطہ روایت کرتے ہیں بُسرہ رضی اللہ عنہا بنت صفوان سے۔ اور یہ متعدد طرق سے ثابت ہے۔ اور بعض سندوں میں عروہ اور بُسرہ کے مابین واسطہ یعنی مروانؒ موجود ہے۔

ترمذیؒ نے حدیثِ ھذا کو حسن صحیح کہا ہے۔ معلوم ہوا کہ دونوں طریقے صحیح ہیں۔ کیونکہ عُروہ نے یہ حدیث مروان سے بھی سُنی تھی اور بُسرہ سے بھی سُنی تھی۔ طحاوی کی روایت کے الفاظ یوں ہیں۔ عن الزہری عن عروۃ انہ تذاکر ھو ومروان الوضوء من مسّ الفرج فقال مروان حدثتنی بُسرۃ انہا سمعت رسولَ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یأمر بالوضوء من مَسّ الفرج فکأنّ عروۃ لم یرفع بحدیثہا رأسًا فأرسل مروان الیہا شرطیًّا

ام حبیبۃ وابی ایوب وابی ھریرۃ واروی ابنۃ انیس وعائشۃ وجابر وزید بن خالد وعبد اللہ بن عمرو **قال** ابو عیسیٰ ھذا حدیث حسن صحیح ھکذا روی غیر واحد مثل ھذا عن ھشام بن عروۃ عن ابیہ عن بسرۃ **و** روی ابو اسامۃ وغیر واحد ھذا الحدیث عن ھشام بن عروۃ عن ابیہ عن مروان عن بُسرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم

فرجع فاخبرھم انّھا قالت سمعتُ رسولَ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یأمُر بالوضوءِ من مَسّ الفرج ۔

بہت سے علماء محققین حدیثِ ھذا کو صحیح نہیں کہتے ۔ کیونکہ اس کی سند میں اضطراب کبیر ہے ۔

مسألہ ثانیہ بُسرہ کا مختصر ترجمہ یہ ہے ھی بُسرۃ بنت صفوان بن نوفل بن اسد القرشیۃ الاسدیۃ رضی اللہ عنہا ھکذا نسّبھا الزبیر ۔ وقال ھی جدّۃ عبد الملک بن مروان وقال غیرہ ھی بسرۃ بنت صفوان بن امیۃ من بنی کنانۃ خالۃ مروان ۔ وقال ابن حبّان خدیجۃ زوج النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم عمّۃ ابیہا وکانت من المھاجرات ۔ وقال مصعب ھی من المبایعات ۔ وقال الشافعی لھا سابقۃ وھجرۃ قدیمۃ عاشت الی ولایۃ معاویۃ رضی اللہ عنہ ۔

مسألہ ثالثہ یہ مَسِّ ذکر و مَسِّ فرج کا مسئلہ ہے مَسِّ فرج و مسّ ذکر کے ناقضِ وضوء ہونے میں اختلاف ہے ۔

مذہب اوّل یہ ناقضِ وضوء نہیں ہے مطلقاً عند ابی حنیفۃؒ والثوریؒ وشریکؒ وحسن البصریؒ وسعید بن المسیّبؒ ۔ اور یہی مروی ہے حضرت علی وابن مسعود وعمار وحذیفہ وابوہریرہ وابو درداء وعمران بن حصین وسعد بن ابی وقاص رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے ۔ اور یہی ایک روایت ہے عن احمد کما فی المغنی ۔ ابن عربی فتوحات مکیہ میں لکھتے ہیں وبہ اقول والاحتیاط فی الوضوءِ فی کلِّ مسئلۃٍ اختُلِف فیہا ۔

مذہب ثانی یہ ناقضِ وضوء ہے مطلقاً خواہ مسّ عامداً ہو یا ناسیاً ۔ یہ مذہب ہے امام شافعی رحمہ اللہ کا ۔ اور یہی مشہور قولِ مالکؒ ہے ۔ وبہ قال الزہری والاوزاعی وابن سیرین کما فی المغنی ۔

ثنا بذلک اسحٰق بن منصور انا ابو اسامۃ بھذا و روی ھذا الحدیث ابو الزناد عن عروۃ عن بُسرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم حد ثنا بذلک علیّ بن حجر حد ثنا عبد الرحمٰن بن ابی الزناد عن ابیہ عن عروۃ عن بُسرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نحوہ وھو قول غیر واحد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین بہ یقول

اور یہی مذہب ہے اسحٰق و احمدؒ و داؤد کا کما فی البدایۃ ۔ مغنی میں ہے قال مالکؒ و اللیث والشافعیؒ و اسحٰق لا ینقض مسّہ الا بباطن کفہ لان ظاہر الکف لیس بآلۃ اللمس فاشبہ مالو مسّہ بفخذہ ۔ انتھی ۔

مذہب ثالث مسّ ذکر عمدًا ناقض ہے اور نسیانًا ناقض نہیں ہے ۔ یہ مروی ہے امام مالکؒ سے ۔ وروایۃ عن احمدؒ کما فی المغنی ۔ اور یہی داؤدؒ کا ایک قول ہے ۔ کما فی البدایۃ ۔

ابن رشدؒ بدایہ میں لکھتے ہیں وفرّق قوم فی ذلک بین العمد والنسیان فاوجبوا الوضوء منہ مع العمد ولم یُوجبوہ مع النسیان وھو مروی عن مالکؒ وھو قول داؤدؒ واصحابہ ۔ انتھی ۔ اور یہی مذہب ہے طاؤسؒ و مکحولؒ و سعید بن جبیرؒ کا ۔ امام احمدؒ کے نزدیک ظاہر کفّ و باطن کفّ مساوی ہیں یعنی دونوں ناقض ہیں ۔ لقولہ علیہ السلام اذا افضیٰ احدُکم بیدہ الی فرجہ لیس بینھا سترۃٌ فلیتوضّأ وفی لفظ اذا افضیٰ احدُکم الی ذکرہ فقد وجب علیہ الوضوءُ ۔ رواہ الشافعی فی مسندہ ۔ حدیث ھذا میں مطلق ید کا ذکر ہے ۔ اور ظاہر کفّ بھی ید کا حصہ ہے ۔

مذہب رابع امام اوزاعیؒ و عطاءؒ کے نزدیک فقط مسّ بالکفّ ناقض ہے اور مسّ بالذراع ناقض نہیں ہے ۔ والذراع اسم للید من الکوع الی المرفق ۔

لیکن دیگر ائمہ جو قائلین بالنقض ہیں کے نزدیک ذراع و کف برابر ہیں ناقض ہونے میں ۔ مذہب رابع والے اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں ۔ انّ الحکم المعلّق علی مطلق الید فی الشرع لا یتجاوز الکوع (کلائی) بدلیل قطع السارق وغسل الیدین عند الاستیقاظ من النوم ۔ ولانّہ لیس بآلۃٍ للمسّ فاشبہ العضد ۔

الاوزاعی والشافعی واحمد واسحٰق **قال** محمد البخاری اصح شئ فی ھذا الباب حدیث بُسرۃ وقال ابوزرعۃ حدیث ام حبیبۃ فی ھذا الباب اصح وھو حدیث العلاء بن الحارث عن مکحول عن عنبسۃ بن ابی سفیان عن ام حبیبۃ **وقال** محمد لم یسمع مکحول من عنبسۃ بن ابی سفیان وروی مکحول عن رجل عن عنبسۃ غیر ھذا الحدیث وکأنہ لم یرھذا الحدیث صحیحًا

فائدہ قائلین بالنقض کے مابین بعض صورتوں میں بڑا اختلاف ہے۔ اس اختلاف کا مبنیٰ اشتراطِ قیود ہے۔ تقیید بالقیود کے لحاظ سے متعدد صورتوں میں یہ علماء و ائمہ آپس میں مختلف ہیں۔ ان کے متعدد اقوال میں سے بعض اقوال یہ ہیں۔

قول اوّل اکثر قائلین بالنقض کے نزدیک مسّ ذکر نفسہٖ ومسّ ذکرہ غیرہٖ میں فرق نہیں ہے لیکن داؤد ظاہریؒ کے نزدیک مسّ ذکر غیرہٖ ناقض نہیں ہے۔ اذ لا نصّ فی ذٰلک والاخبار وردت فی ذکر نفسہٖ لقولہٖ علیہ السلام مَن مسّ ذکرہٗ فلیتوضّأ۔ ضمیر ذکرہٗ ماسّ کو راجع ہے۔ استدلّ غیر داؤد باتحاد السّبب بین ذکر نفسہٖ وذکر غیرہٖ وھو الافضاء الی الفرج وایضًا استدلّ غیرہٗ بما فی بعض الفاظ خبر بُسرۃؓ من مسّ الذکر فلیتوضّأ تو الذکر میں الف لام جنسی ہے۔

قول ثانی جمہور قائلین بالنقض کے نزدیک مسِ ذکرِ رجل کبیر وصغیر میں فرق نہیں ہے دونوں ناقض ہیں۔ وبہٖ قال الشافعیؒ وعطاء وابوثورؒ واحمد لعموم قولہٖ علیہ السلام مَن مسّ الذکر فلیتوضّأ ولانّہٗ ذکرُ آدمیٍّ۔ لیکن امام زہریؒ وامام اوزاعیؒ کے نزدیک فقط مسّ ذکر رجل کبیر ناقض ہے۔ فلا وضوءَ فی مسّ الذکرِ الطفل الصغیر لانّہ یجوز مسّہٗ والنظر الیہ۔

قول ثالث شرط اسحٰق اَن یکون ذکر حیٍّ فلا وضوءَ فی مسّ ذکر المیّت واما غیرہٗ کالشافعی واحمد فقالوا انّ مسّ ذکر المیّت ایضًا ناقضٌ لبقاء الاسم والحرمۃ لاتّصالہٖ بجملۃ الآدمی ھذا واللّٰہ اعلم۔

قول رابع جمہور قائلین بالنقض کے نزدیک ماسوی الفرجین کا مس ناقض نہیں ہے۔ لیکن قال عُروۃ مَن مسّ اُنثیَیہ فلیتوضّأ وقال عکرمۃ من مسّ مابین

الفرجین فعلیہ الوضوءِ۔

قول خامس مسِّ فرج سے قطع نظر طفل امرد کے بدن کے کسی حصے کا مس ناقض وضو نہیں ہے عند الجمہور خلافاً لمالکؒ حیث قال بایجاب الوضوء فیہ۔

قول سادس لمسِ ذکرِ غیر کی صورت میں ملموس کا وضو بھی ٹوٹ جاتا ہے عند مالک رحمہ اللہ تعالیٰ خلافاً للشافعی واحمد حیث قالا لاینقض وضوءُ الملموس وانما ینتقض وضوءُ اللامس فقط لان الوضوءَ من الشرع وانما وردت السنۃ فی اللامس فحسبُ۔

قول سابع جمہور کے نزدیک مس المرأۃ لفرجہا ناقضِ وضوء ہے۔ لذِکرالفرج فی بعض الاحادیث کما نقدّمت والفرج اسم لمخرج الحدث یتناول الذکر وقُبل المرأۃ والدبر وعند الحنبلیۃ روایتان الاولیٰ روایۃ النقض والثانیۃ روایۃ عدم النقض کما فی المغنی۔ لان الحدیث المشہورَ فی مس الذکر ولیس مس المرأۃ فرجہا فی معناہ لکونہ لایدعو الی خروج خارج فلم ینقض۔

قول ثامن مسِ حلقۂ دبر میں اختلاف ہے۔ شافعیؒ واحمدؒ و زہریؒ وعطاءؒ کے نزدیک یہ ناقض ہے لعموم قولہ علیہ السلام مَن مَسّ فرجہ فلیتوضّأ ولانّہ احدُ الفرجین فاشبہ الذکر۔ اور عند مالکؒ ناقض نہیں ہے۔ لانّ الحدیث فی مسِّ الذکر وھذا لیس فی معناہ لانہ لایقصد مسّہ ولایفضی الیٰ خروج شئ۔

قول تاسع جمہور کے نزدیک مس فرج بہیمہ ناقض نہیں ہے۔ وقال الامام اللیث ابن سعدؒ علیہ الوضوء بمسّ فرج البہیمۃ ووافقہ عطاء۔

فائدہ خلاصۂ مذاہب یہ ہے۔ کما فی رحمۃ الامۃ والمیزان۔ کہ مسِّ فرج ناقض وضوء نہیں ہے عند ابی حنیفۃ مطلقاً۔ فرج عام ہے اور شامل ہے فرج رجل وفرج مراۃ کو۔

(۲) یہ مطلقاً ناقض وضوء ہے عند الشافعیؒ۔ خواہ عمداً ہو یا نسیاناً۔ خواہ مسّ بالشہوۃ ہو یا بغیر الشہوۃ ہو بشرط کونہ بباطن الکف دون ظاہرہ وبشرط کونہ من غیر حائل۔

(۳) مشہور مذہب احمدؒ نقض کا ہے خواہ بباطنِ کف ہو یا بظاہر کف ہو۔
(۴) اور راجح قول مذہبِ مالکؒ کا یہ ہے۔ کہ صرف مس بالشهوة ناقض ہے۔
وفی البداية روی عن مالكؒ ان المسّ نسيانًا غير ناقض وهو رواية عن احمدؒ۔

دلائل قائلین بالنقض:۔

مس ذکر و مسِ فرج کو ناقض قرار دینے والے ائمہ متعدد ادلہ ذکر کرتے ہیں۔

دلیل اوّل عن اُمّ حبيبة اُمّ المؤمنينؓ قالت سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من مسّ فرجه فليتوضّأ۔ اخرجه ابن ماجه والطبرانی و الحاكم وصحّحه۔ وقال ابوزرعة كما فی الترمذی انّ حديث امّ حبيبة اصحّ فی هذا الباب. وقال ابن عبد البرّ فی الاستذكار عن ابی زرعة قال كان احمد بن حنبل يُعجبه حديث امّ حبيبة فی مسّ الذكر ويقول حسن الاسناد۔

جواب احناف وغیرہ قائلین بعدم النقض اس دلیل کا یہ جواب دیتے ہیں۔ کہ یہ حدیث منقطع ہے کما قال الطحاوی۔ کیونکہ اس کی سند میں مکحولؒ عنبسہؒ سے روایت کرتے ہیں اور مکحولؒ کا سماع عنبسہؒ سے ثابت نہیں ہے۔ ونقل ذلك الترمذی عن البخاری ايضًا۔ ونقل ابن التركمانی عن ابن معين انّه قال هذا اضعف احاديث هذا الباب۔

دلیل ثانی عن ابی هريرةؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا افضٰى احدُكم بيده الی فرجه وليس بينهما ستر ولا حائل فليتوضّأ۔ اخرجه ابن حبّان فی صحيحه والحاكم وصحّحه واحمد والطبرانی والدارقطنی۔

جواب اس حدیث میں ایک راوی یزید بن عبد الملک متکلم فیہ ہے قال الطحاوی يزيد هذا منكر الحديث لا يستوى حديثه شيئًا۔ وقال البخاری احاديثه شبهُ لاشئ۔ وقال الحازمی فی كتاب الاعتبار فيه محمد بن جابر و ايّوب بن عتبة وهما ضعيفان۔ وصرّح بتضعيف محمد بن جابر البيهقی فی السنن۔

دلیل ثالث عن ابی ايّوبؓ قال سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم

يقول من مسّ فرجه فليتوضّأ ـ اخرجه ابن ماجه ـ

جواب یہ حدیث معلول ہے اسحٰق بن عبید اللہ بن ابی فروہ کی وجہ سے ـ قال البخاری ترکوہ وقال احمد لا تحلّ عندی الروایۃ عنہ ـ وقال ابن معین لیس بشئ ولا یکتب عنہ ـ وقال ابو زرعۃ والنسائی متروک الحدیث ـ وقال ابن خزیمۃ لا یحتجّ بحدیثہ

دلیل رابع اخرج البیہقی عن جابرؓ مرفوعاً اذا افضیٰ احدکم بیدہٖ الیٰ فرجہٖ فلیتوضّأ ـ

جواب یہ حدیث منقطع ہے ـ کما صرح بہ الائمۃ ـ

دلیل خامس اخرج ابو نعیم عن اروٰی بنت اُنیس قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من مسّ فرجہ فلیتوضّأ ـ

جواب اس میں ایک راوی ہشام بن زیاد بصری ہیں ـ اور وہ ضعیف ہیں ـ حدیث ہذا کے بارے میں ابن سکن فرماتے ہیں ـ لا یثبت ولم یحدث بہ عن ہشام بن عروۃ غیر ابی المقدام ہشام بن زیاد وہو بصری ضعیف ـ انتہیٰ ـ

دلیل سادس اخرج الدارقطنی عن عائشۃؓ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ویلٌ للّذین یمسّون فروجہم ثم یُصلّون ولا یتوضّئُون قالت بابی وامّی ہذا للرجال افرأیتَ النساء قال من مسّت احداکنّ فرجہا فلتتوضّأ للصّلوٰۃ ـ

جواب اس حدیث میں ایک راوی عبد الرحمٰن بن عبد اللہ ہیں جو کہ ضعیف ہیں ـ قال احمدؒ انہ لیس یستوی حدیثہ شیئاً سمعتُ منہ ثم ترکناہ ـ وقال النسائی متروک کذا فی المیزان ـ

واخرجہ الطحاوی بطریق آخر عن عمر بن شریح عن الزہری عن عروۃ عن عائشۃ وضعفہ بعمر بن شریح وبانّ عروۃ لما اخبرہ مروان بما اخبرت بہ بُسرۃ لم یکن عرفہ قبل ذلک لا عن عائشۃ ولا عن غیرہا ـ

دلیل سابع حدیث بُسرہ ہے فی الباب للترمذی انّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال مَن مسّ ذکرہ فلا یصلِّ حتی یتوضّأ ـ ہذا الحدیث اخرجہ الائمۃ الثلاثۃ مالک والشافعی واحمد واصحاب السنن الاربعۃ والدارمیُ الطیالسیُ

الحاکم والدارقطنی والبیہقی وصحّحہ احمد والدارقطنی کما فی النیل وصححہ ایضاً الترمذی۔

یہ حدیث ہمارے مخالفین کی قوی دلیل ہے۔ اور اسی پر ان کا زیادہ تر اعتماد ہے۔ حالانکہ یہ حدیث متعدد وجوہ سے قابلِ احتجاج نہیں ہے۔ اور اسی ضُعف واضطراب کی وجہ سے بخاری ومسلم نے یہ حدیث ذکر نہیں کی۔

حنفیّہ حدیثِ ھٰذا کے متعدّد جوابات دیتے ہیں۔

جواب اوّل یہ حدیثِ بُسرہ متصل دوسرے باب میں حدیثِ طلق بن علیؓ کے ساتھ متعارض ہے۔ جس میں تصریح ہے کہ مسِّ ذکر ناقضِ وضوء نہیں ہے اور حدیث طلق بن علی ارجح ہے۔ کما نقل الطحاوی عن علی بن المدینی ان حدیث طلق احسن من حدیث بُسرۃ۔

وقال الحازمی نقلاً عن الفلاس انہ قال حدیثُ طلقٍ عندنا اثبتُ من حدیث بُسرۃ وقال الترمذی وھذا الحدیث احسن شیٔ رُوی فی ھذا الباب۔

جواب ثانی حدیث بُسرہ کی سند میں انقطاع ہے۔ کیونکہ عُروہ کا سماع عن بُسرہ مشکوک ہے۔ وحکی الزیلعی عن البیہقی انہ قال وانما لم یخرجہ الشیخان لاختلاف وقع فی سماع عُروۃ عن بُسرۃ وحدیثُ طلق متّصلٌ والمتّصل ارجح۔

جواب ثالث ابن ہمّام لکھتے ہیں۔ کہ حدیث طلق راجح ہے حدیثِ بُسرہ سے لانّ حدیث الرجال اقوی لانّہم احفظ واضبط ولذا جُعِل شہادۃ المرأتین کشہادۃ رجلٍ واحد۔ انتہٰی۔

جواب رابع حدیث بُسرہ میں کئی اضطرابات ہیں۔ کما اشار الیہ الترمذی۔

اضطراب اوّل بعض روایات سے ثابت ہوتا ہے۔ کہ عروہ نے یہ حدیث بُسرہ سے بواسطہ مروان سُنی ہے۔ اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ عروہ نے یہ حدیث بُسرہ سے بلاواسطہ سُنی ہے۔ یہ اضطرابِ اوّل ہے۔

اضطراب ثانی بعض روایات میں ہے۔ کہ مروان کی مجلس میں عروہ اور مروان کے درمیان مسئلہ ھذا میں مذاکرہ ہوا۔ مروان مسّ ذکر کو ناقض کہتے تھے۔ اور عروہ نے انکار کیا۔ پھر مروان نے بطور دلیل حدیث بُسرہ پیش کی۔ علیٰ ما ذکرنا فی اوّل ھذا الباب حدیث بسرۃ حسب ما اخرجہ الطحاوی۔ وکذا اخرجہ البیھقی وابوداؤد والنسائی وغیرھم۔

اور بعض روایات میں یہ قصہ بالعکس مروی ہے۔ یعنی مروان مسِّ ذکر کو ناقض نہیں کہتے تھے۔ اور عروہ نے کہا۔ کہ یہ ناقض ہے۔ پھر دلیل میں عروہ نے حدیث بُسرہ پیش کی۔ کما اخرج الحاکم فی المستدرک وصحّحہ علی شرط الشیخین من طریق خلف بن ھشام عن حماد بن زید عن ھشام انّ عروۃ کان عند مروان فسُئِل عن مسّ الذکر فلم یَر بہ بأسًا فقال عروۃ انّ بُسرۃ بنت صفوان حدّثتنی فذکر الحدیث وفیہ فبعث مروان حرسِیًّا الی بسرۃ فرجع الرسول فقال نعم۔

یہ حماد بن زید کا طریقہ وسند ہے۔ پس حدیثِ ھذا بسند حماد سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ عروہ وضوء من مسّ الذکر کے قائل تھے اور مروان منکر تھے۔

اضطراب ثالث پھر ہشام کے بارے میں بھی ان کے تلامذہ کا اختلاف ہے کبھی ہشام بن عروہ یہ حدیث اپنے والد عروہ سے بلا واسطہ روایت کرتے ہیں۔ ھکذا ھشام بن عروۃ عن ابیہ۔ اور کبھی وہ واسطہ ذکر کرتے ہیں ھکذا ھشام عن ابی بکر بن محمد عن عروۃ۔ اول روایت یحیٰی القطّان عن ہشام ہے۔ دوم روایت ہمام عن ہشام ہے۔

اضطراب رابع یہ حدیث امام زہریؒ کے طریقے سے بھی مروی ہے۔ لیکن امام زہری کے تلامذہ میں بھی اختلاف ہے فروٰی بعضھم عن الزھری عن عروۃ۔ وروٰی بعضھم عن الزھری عن عبد اللہ بن ابی بکر عن عروۃ۔ وروٰی بعضھم عن الزھری عن ابی بکر بن محمد عن عروۃ۔

جواب خامس حدیثِ ھذا یحیٰی بن معینؒ کے نزدیک غیر صحیح ہے۔ یحیٰی بن معینؒ نے اس کی عدم صحت کی تصریح کی ہے۔ فحکی النووی فی شرح المھذّب وغیرہ من العلماء۔

قال یحیی بن معین ثلاثۃ احادیث لم یصحّ منہا شیٔ - حدیث - کلّ مسکرٍ خمرٌ - وحدیث - من مسّ ذکرہ فلیتوضّأ - وحدیث - لا نکاح اِلّا بولیٍ - لیکن یحیٰی بن معینؒ سے اس کے برعکس حدیثِ ھٰذا کی تصحیح بھی منقول ہے - فاضطربت اقوال یحیٰی بن معین فیہ ہٰذا واللہ اعلم -

جواب سادس احادیثِ مسّ ذکر میں تعارض آیا - لہٰذا رجوع الی احادیث باب آخر کریں گے جو قاعدہ کلّیہ پر مشتمل ہیں - اور وہ قاعدہ کلیہ مؤیّدِ مسلکِ حنفی ہے - من ذلک حدیث الوضؤ ممّا خرج لا ممّا دَخَل - والصومُ ممّا دخل لا ممّا خرج - وقد تقدّم ذکرہ فی باب الوضؤ من لحوم الابل -

جواب سابع زیلعیؒ وغیرہ امام ربیعہ شیخ امام مالکؒ سے نقل کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے - کہ مدارِ دین نماز ہے اور وہ موقوف ہے طہارت پر - اور اس میں بُسرہ کے سوا کسی اور صحابی سے صحیح حدیث منقول نہیں ہے - نیز بُسرہ عورت ہے - خصوصًا مسِّ ذکر کا معاملہ رجال سے متعلق ہے - لیکن رجال روایت نہیں کرتے - اور ان کے لیے ایک - عورت یعنی بسرہ روایت کرتی ہے - پس یہ روایت اِس جہت سے شاذ ہے -

قال وکان ربیعۃ یقول لہم ویحکم مثل ھذا یأخذ بہ احدٌ ویعمل بحدیث بسرۃ واللہ لو انّ بسرۃ شہدت علی ھذا لما اجزتُ شہادتہا انّما قوامُ الدین الصلوٰۃ وانّما قوامُ الصلوٰۃِ الطہور -

جواب ثامن حدیثِ بُسرہ کی بعض سندوں میں ایک راوی مروان ہیں - اور مروان [illegible]ن محدّثین کے نزدیک قابلِ احتجاج نہیں ہیں - حدیثِ بُسرہ کی سندوں میں سب سے بہتر امام مالکؒ کی سند ہے - اور اس میں عروہ مروان سے روایت کرتے ہیں -

وفی سوالات مضر بن محمد کما فی التلخیص قلتُ لیحیٰی ایُّ شیٔ صحّ فی مسّ الذکر قال حدیث مالک عن عبد اللہ بن ابی بکر عن عروۃ عن مروان عن بسرۃ فانہ یقول فیہ سمعتُ ولولا ھذا لقلتُ لا یصحّ فیہ شیٔ انتہیٰ -

قالوا انّ ھذا الطریق اجود طرق حدیث بسرۃ ولکن فی حدیثہ واسطۃ مروان و

ھو مطعون فی عدالتہ۔

وفی روایۃ ابن علیۃ وغیرہ انّہ ارسل رجلاً من حرسہ وحرسیہ مجھولٌ۔

وقال ابن حبّان معاذ اللہ ان نحتجّ بمروان بن الحکم فی شئ من کُتُبِنا۔ کذا فی نصب الرایۃ وقد اعرض الامام مسلم عن اخراج حدیثہ ولم یحتجّ بہ فی شئ من روایاتہ۔

وقال الذھبی فی المیزان ولہ اعمال مُوبِقۃ نسأل اللہ السلامۃ رمی طلحۃ بسھمٍ وفَعَل وفعل انتھیٰ۔

حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں لایتھم علی مروان واحتجّ بہ البخاری مقرونًا بغیرہ۔

فائدہ بعض علماء نے اس جواب ثامن کو ضعیف کہا ہے۔ کیونکہ بہت سے محدّثین کہتے ہیں۔ کہ مروان اگرچہ متّھم ہے بعض امور دین میں لیکن حدیث میں وہ مقبول و معتمد ہے۔ و قالوا قد اخرج لہ البخاری وروی عنہ سھل بن سعد الصحابی وعلی بن الحصین وغیرھما۔ وقال عروۃ کان مروان لایُتّھم فی الحدیث۔ یہ بیانِ جرح وتعدیل مبنی ہے اس بات پر کہ مروان تابعی ہو۔ لیکن بعض علماء اسے صحابی کہتے ہیں۔ اگر وہ صحابی ہو تو پھر یہ سارا کلام ختم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ صحابہ عدول ہیں اور حدیث کے بارے میں ان پر کسی طرح جرح درست نہیں ہے۔

سوال مروانؔ کی صحابیّت وعدم صحابیّت کے بارے میں صحیح اور محقّق قول کون سا ہے اثباتِ صحابیّت یانفی صحابیّت ؟۔

جواب قولِ محقّق یہ ہے کہ وہ صحابی نہیں ہیں۔ وجزم البخاریؒ وابن عبد البرؒ والنوویؒ وغیرھم بعدم ثبوت رؤیتہٖ النبی صلی اللہ علیہ وسلم لہ۔ قال النووی لم یَسمع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا رآہ لانّہ خرج الی الطائف طفلاً لا یعقب حین نفی النبی صلی اللہ علیہ وسلم اباہ الحکم فکان مع اَبِیہ بالطائف حتی استخلف عثمانؓ فردّھما۔ انتھی۔ وذکر ابن عبد البرّ عن علی رضی اللہ عنہ انّہ نظر الیہ یومًا فقال لہ ویلک وویل امّۃ محمد منک ومِن بَنِیك اذا ساءت درعك انتھیٰ۔

جواب تاسع اس حدیث کی بعض روایات میں مروان اور بُسرہ کے درمیان ایک

شرطی (پولیس والا) ہے۔ اسے حرسی بھی کہتے ہیں۔ اور وہ مجہول ہے۔ اور مجہول کی روایت صحیح نہیں ہو سکتی۔ لیکن استذکار وغیرہ میں ہے کہ مروان کا سماع بسرہ سے براہ راست بھی ثابت ہے۔

جواب عاشر ابن ہمام حنفیؒ نے حدیث نقض وعدم نقض میں یہ تطبیق کی ہے۔ کہ مس ذکر ناقض وضوء نہیں ہے کما رواہ طلق رضؓ۔ اور حدیث بسرہ رضؓ وغیرہ جن احادیث میں مس ذکر کو ناقض بتایا گیا ہے ان میں مس ذکر کنایہ ہے مایخرج من الذکر سے وھو من اسرار البلاغۃ یسکتون عن ذکر الشئ ویرمزون الیہ بذکر ما ھو من روادفہ فلما کان مس الذکر غالبا یرادف خروج الحدث منہ ویلازمہ عبّر بہ عنہ۔ کما عبّر اللہ تعالی بالمجیئ من الغائط عما یقصد الغائط لاجلہ ویحل فیہ۔

جواب حادی عشر حاکم نے کتاب المعرفۃ میں لکھا ہے۔ حکی عن محمد بن یحیی الزھلی الحنفی ان الوضوء مستحب بعد مس الذکر لا واجب۔ احناف کے اس قول کے پیش نظر احادیث میں جمع و تطبیق حاصل ہو گئی۔ اور تعارض باقی نہ رہا۔ اور ثابت ہو گیا۔ کہ مس نواقض وضوء میں سے نہیں ہے۔ البتہ اس کے بعد وضوء مستحب ہے۔ اور شاید یہ استحباب بھی صرف خواص ہی کے لیے ہو گا۔ کیونکہ مس ذکر بعد الوضوء اکابر کے شایان شان نہیں ہے اور چونکہ یہ علت فقہی نہیں ہے۔ لہذا یہ حکم عام نہیں ہے۔

جواب ثانی عشر حدیث طلق رضؓ جو اگلے باب میں مذکور ہے وہ حدیث بسرہ رضؓ کے لیے ناسخ ہے لان آثار کبار التابعین والصحابۃ و عملھم علی وفق حدیث طلق۔ قالہ ابن قتیبۃ فی المسائل والاجوبۃ۔

جواب ثالث عشر بسرہ مجہول ہیں۔ ولذا قال ربیعۃ لو شھدت بسرۃ علی ھذا النعل ما قبلت شھادتھا۔ ویروی ان الاسود اخذ کفا من حصی وحصب بہ الشعبیؒ وقال ویلک تحدث بمثل ھذا۔

قال الحازمیؒ ان بسرۃ غیر مشھورۃ واختلاف الرواۃ فی نسبھا یدل علی جھالتھا لان بعضھم یقول ھی کنانیۃ وبعضھم یقول ھی اسدیۃ ثم لو قدرنا انتفاء الجھالۃ عنھا فقلۃ روایتھا تدل علی قلۃ صحبتھا ثم اختلاف الرواۃ فی حدیثھا یدل علی ضعف حدیثھا

انتہیٰ مختصراً۔

فائدہ یہ بعض علماء کا کلام تھا بسرہ کی جہالت کے بارے میں۔ لیکن ہمارے خیال میں بسرہ کی روایت مقبول ہے یعنی جہالت کی وجہ سے اس کی روایت رد نہیں کی جا سکتی۔ کیونکہ صحابی کا مجہول ہونا نقصان دہ نہیں ہے خصوصاً جب کہ بسرہ مجہول بھی نہیں ہیں۔ وہ صحابیاتِ قدیمات میں سے ہیں اور ان کا صحابیہ ہونا معروف ہے۔

ونقل عن مالك انه قال اتدرون من بسرة بنت صفوان؟ هي جدة عبد الملك ام امه فاعرفوها۔ انتهىٰ۔ قيل وكانت زوجة لمغيرة بن ابى العاص۔

جواب رابع عشر حدیثِ بسرہ رضی اللہ عنہا و حدیثِ طلق رضی اللہ عنہ میں تعارض ہے۔ حدیثِ طلق راجح ہے حدیثِ بسرہ پر۔ وجہ ترجیح یہ ہے۔ کہ بسرہ اور طلق اگرچہ دونوں صحابی ہیں اور صحابہ کُل عدول ہی ہیں۔ لیکن طلق باعتبار روایت معروف ہیں اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خدمت میں ان کا آنا مشہور ہے اور ان سے متعدد احادیث مروی ہیں۔ لہذا طلق معروف الروایۃ ہیں بخلاف بُسرہ کہ وہ مجہول الروایۃ ہیں۔ صرف ایک حدیث ہی ان سے منقول ہے۔ لہذا حدیثِ بُسرہ کی وجہ سے حدیثِ طلق کا ترک درست نہیں ہے۔ بلکہ حدیثِ طلق راجح ہوگی۔

ممکن ہے کہ جوابِ سابق سے مقصود یہی ہو یعنی بسرہ کے مجہول ہونے سے مراد مجہول الروایۃ ہے نہ کہ مجہول النسب اور نہ کہ مجہول الصحبۃ و مجہول الاسم۔

تو بسرہ مجہول ہیں باعتبار تقسیم علمائے اصولِ فقہ کے کما ذکرہ فقہاؤنا فی اصول الفقه حيث قالوا ان الراوى اما هو معروف بالفقه او هو معروف بالعدالة والضبط دون الفقه او هو مجهول بان لم يعرف الا بحديث او حديثين فبسرة مجهولة باعتبار هذا التقسيم الذى ذكره الاصوليون۔

جواب خامس عشر حدیثِ بسرہ رضی اللہ عنہا کے متروک ہونے اور حدیثِ طلق رضی اللہ عنہ کے راجح ہونے کی ایک قوی وجہ یہ بھی ہے۔ کہ یہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے اور اس میں عمومِ بلویٰ ہے اور خواص و عوام اس کے محتاج ہیں۔ اور صلوٰۃ و طہارت جیسے اہم امور اس پر مبنی ہیں۔ ایسے اہم۔ کثیر الوقوع اور عموم البلویٰ امور میں صحتِ سند کے ساتھ ساتھ حدیث کا مشہور ہونا اور تلقی الائمۃ بالقبول للحدیث ضروری ہے۔ اور حدیثِ بُسرہ مشہور نہیں ہے۔

پس علی تقدیر تسلیم صحتِ سند الحدیث حدیثِ بسرہ قابل عمل نہیں ہے۔ کیونکہ اگر مسّ ذکر ناقض وضوء ہوتا۔ تو اس کی ضرورت خاص و عام کو درپیش ہے۔ لہذا ایسے معاملہ میں حدیث کا مشہور ہونا اور متعدّد صحابہؓ سے اس کا مَروی ہونا چاہیے تھا۔ کما یقتضیہ العقلُ والعُرف۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔ یہاں تو صرف بسرہ ہی مس ذکر کے ناقض ہونے کی روایت کرتی ہیں۔ یہ قرینہ ہے اس حدیث کے معنوی طور پر معلول ہونے اور شاذ ہونے کا۔

اسی وجہ سے فقہا۔ لکھتے ہیں۔ کہ اگر مطلع صاف ہو تو رؤیتِ ہلال رمضان میں شہادتِ شخصِ واحد مقبول نہیں ہے۔ کیونکہ ایسے موقعہ کا مقتضیٰ یہ ہے کہ جمّ غفیر چاند دیکھے۔

کتابِ کبیری میں ہے انّ امر النواقض ممّا یحتاج الیہ الخاص والعام وقد ثبت عن علی وعمّار وابن مسعود وابن عباس وحذیفۃ بن الیمان وعمران بن الحصین و ابی الدرداء وسعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم انہم لا یرون النقض منہ فخفاؤہ عن ہؤلاء مع احتیاجہم الیہ وظہورہ لامرأۃ غیر محتاجۃ الیہ فی غایۃ البعد مع ما فیہ من مخالفۃ القیاس ففیہ الانقطاع الباطن من وجوہ۔ انتہی ولم یسلم طریق خبر بسرۃ من المقال کما ستقف۔

والحاصل ان اصحابنا الحنفیّۃ رحمہم اللہ تعالی وشکر سعیہم اشترطوا فی قبول خبر الواحد فیما تعم بہ البلوی بعد صحۃ سندہ اشتہارہ بین الامّۃ و تلقّی الامّۃ بالقبول ولم یوجد ذلک فی حدیث بسرۃ فلذا أعرضوا عن الاخذ بہ۔

جواب سادس عشر جو ائمہ کرام حدیث بُسرہ سے استدلال کرتے ہیں انہوں نے بھی پوری طرح ظاہرِ حدیثِ ھذا پر عمل نہیں کیا۔ کیونکہ انہوں نے ایسی مختلف قیود ذکر کی ہیں جو نہ تو اس حدیث سے معلوم ہوتی ہیں اور نہ ان کی تقیید پر کوئی اور قوی دلیل موجود ہے۔

مثلاً بعض علمائے مسّ ذکر کی تقیید کی ہے شہوت کے ساتھ بعض نے باطنِ کف کی قید لگائی ہے۔ بعض نے ذکرِ حیّ سے اور بعض نے ذکرِ نفس سے مقیّد کیا ہے۔ پھر بعض نے صغیر و کبیر کا فرق کیا ہے۔ اور بعض نے ذراع و کفّ کا فرق ذکر کیا ہے۔ اور بعض نے عمد و نسیان کا فرق اور بعض نے بہیمہ و انسان کا فرق کیا ہے۔ یہ اضطراب فی القیود و تجاذُب فی الاقوال

باب ترك الوضوء من مس الذكر **حدثنا** هنّاد نا ملازم بن عمرو عن عبد الله بن بدر عن قيس بن طلق بن علی الحنفی **عن** ابيه عن النبی صلی الله عليه وسلم قال وهل هو الا مضغة منه او بضعة منه **وفی** الباب عن ابی امامة **قال** ابو عيسىٰ وقد روی عن غير واحد من اصحاب النبی صلی الله عليه وسلم وبعض التابعين

ظاہر حدیث کے خلاف ہیں۔ لہٰذا حدیث ہٰذا سے ان کا استدلال بعید ہے۔ ہٰذا واللہ اعلم بالصواب وعلمہ اتم واحکم۔

باب ماجاء فی ترك الوضوء من مس الذکر

مُضغة بضم الميم وسكون الضاد قطعة من اللحم قدر ما يمضغ۔ وبَضعة بفتح الباء وقد تكسر وسكون الضاد القطعة من اللحم كذا فی النهاية۔ وهذا شك من الراوی والمعنى ان الوضوء كما انه لا يجب بمس سائر الجسد كذلك لا يجب الوضوء بمس الذكر فانه قطعة من الجسد۔ ضمیر "منہ" رجلِ ماسّ کو راجع ہے۔ کیونکہ یہ حدیث مختصر ہے۔ اس کی دیگر روایات میں رجل ماسّ مذکور ہے۔

فروی الطحاوی عن قيس بن طلق عن ابيه عن النبی صلی الله عليه وسلم انه سأله رجلٌ فقال يا نبیّ الله ما ترى فی مس الرجل ذكره بعد ما توضأ فقال النبی صلی الله عليه وسلم هل هو الا بضعةٌ منك او مضغة منك۔

امام ترمذیؒ حدیثِ باب کے بارے میں فرماتے ہیں وهذا الحديث احسن شيءٍ رُوی فی هذا الباب وقال ايضاً وحديث ملازم بن عمرو عن عبد الله بن بدر اصح واحسن۔
حدیثِ ہٰذا میں متعدد ابحاث ہیں۔ ان کی تفصیل یہ ہے۔

بحثِ اوّل اس حدیث کے ایک راوی ملازم بن عمرو بن عبد اللہ بن بدر ہیں۔ هو ابو عمرو اليمامی من رواة الاربعة قال احمد من الثقات وقال مرة ثقة ووثقه ابن معين وابو زرعة والنسائی وقال ابو حاتم صدوق لا باس به وقال ابو داؤد ليس به بأس وذكره ابن حبان فی الثقات

انهم لم یروا الوضؤ من مس الذکر وھو قول اھل الکوفۃ وابن المبارک وھذا

بیہقی نے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ لیکن حق یہ ہے کہ یہ ثقہ وصدوق ہیں۔
قال الذہبی فی المیزان بعد ما ذکر توثیقہ عن ابی زرعۃ والنسائی واحمد۔ وروی عن احمد ولدہ حالہ مقارب ولاجل ھذہ اللفظۃ اوردتہ والا فالرجل صدوق۔ انتھی وایضاً اخرج حدیثہ الحاکم فی المستدرک وقال ھذا حدیث صحیح الاسناد ولم یخرجاہ ووافقہ الذہبی فقال صحیح۔

بحث ثانی حدیث ھذا حنفیہ کی قوی دلیل ہے۔ حنفیہ وجمہور صحابہ کے نزدیک مسِ فرج ناقضِ وضوء نہیں ہے۔ کما تقدم فی الباب السابق من بیان المذاہب۔

حنفیہ اپنے مسلک کے لیے متعدد آثار واحادیث سے استدلال کرتے ہیں۔

دلیل اوّل اخرج ابن مندۃ باسنادہٖ عن حکیم بن سلمۃ عن رجل من بنی حنیفۃ یقال لہ جُریسۃ ان رجلاً اتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال انی اکون فی صلوتی فیقع یدی علی فرجی فقال امضِ فی صلوتک۔ قال ابن مندۃ غریب بھذا الاسناد۔

دلیل ثانی اخرج ابن ماجہ وابن ابی شیبۃ عن ابی اُمامۃ قال سُئِل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن مسّ الذکر قال انما ھو جزء منک۔ وفی سندہ جعفر بن الزبیر عن القاسم وھو غیر موثّق۔ قال النسائی والدارقطنی متروک الحدیث

دلیل ثالث اخرج الدارقطنی باسنادہ عن عصمۃ بن مالک الخطمی وکان من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان رجلا قال یا رسول اللہ انی احتککتُ فی الصلوۃ فاصابت یدی فرجی فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانا افعل ذلک۔ ھٰذا معلولٌ بالفضل بن مختار قال ابن عدی احادیثہ منکرۃ۔

دلیل رابع اخرج ابویعلی الموصلی باسنادہ عن سیف بن عبد اللہ قال دخلت انا ورجالٌ معی علی عائشۃ رضی اللہ عنہا فسألناھا عن الرجل یمسّ فرجہ او المرأۃ فقالت سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ما اُبالی ایاہ مَسستُ او انفی۔

ان احادیث میں ضعف ہے اور ان کی سندوں میں بعض رُواۃ متکلم فیہ ہیں۔ کما تقدم۔

الحدیث احسن شیٔ روی فی هذا الباب وقد روی هذا الحدیث ایوب بن عتبۃ

لیکن کثرتِ شواہد وکثرتِ متابعات کی وجہ سے ان کا ضعف دور ہو جاتا ہے اور یہ احادیث قابلِ استدلال ہو جاتی ہیں۔

دلیل خامس اخرج محمد فی الموطأ عن ابراهیم النخعیؒ عن علیؓ انه قال فی مسّ الذکر ما اُبالی مسستهٗ اوطرف انفی۔ وفی الطحاوی عن علیؓ انه قال ما اُبالی انفی مسستُ او اُذُنی اوذکری۔

دلیل سادس واخرج ابن ابی شیبۃ عن ابی هذیل ان اخاه سأل ابن مسعودؓ فقال انی احكُّ بیدی الی فرجی فقال ابن مسعودؓ ان علمت انّ منك بضعۃً نجسۃً فاقطعها واخرج عن قیس بن سکن قال قال ابن مسعودؓ ما اُبالی مسستُ ذکری اواُذُنی او ابهامی اوانفی۔ واخرج الامام محمد فی الموطّأ عن ابی حنیفۃ عن حماد عن ابراهیم انّ ابن مسعودؓ سئل عن الوضوء من مسّ الذکر فقال ان کان نجسًا فاقطعه۔ وعن علقمۃ عن قیس قال جاء رجلٌ الی ابن مسعودؓ فقال انی مسستُ ذکری وانا فی الصلوٰۃ فقال افلاقطعتهٗ وهل ذکرك الّا کسائر جسدك۔

دلیل سابع واخرج ابن ابی شیبۃ عن حذیفۃؓ انه قال ما اُبالی مسستُ ذکری او اُذُنی۔ وروی محمد فی الموطأ عن البراء بن قیس قال سألتُ حذیفۃ بن الیمانی عن الرجل مسّ ذکره فقال انما هو کمسّه رأسه۔

دلیل ثامن روی عبد الرزاق عن قیس بن السکن قال انّ علیًّا وابن مسعود و حذیفۃ واباهریرۃ رضی الله عنهم لایرون من مسّ الذکر وضوءً۔ وروی الطحاوی عن الحسن عن خمسۃ من اصحاب رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم منهم علیّ بن ابی طالب وعبد الله بن مسعود وحذیفۃ بن الیمان وعمران بن الحصین ورجل آخر رضی الله عنهم انهم کانوا لایرون فی مس الذکر وضوءً۔

دلیل تاسع وعن ابن عباسؓ انه قال فی مسّ الذکر وانت فی الصلوٰۃ ما اُبالی مسستهٗ اومسستُ انفی۔ اخرجه محمد واخرج ایضًا عن ابی العوام قال سأل رجلٌ عطاءً وقال یا ابا محمد رجلٌ مسّ فرجه بعد ما توضّأ فقال رجل من القوم ان ابن عباس کان یقول ان کنت تستنجسه فاقطعه فقال عطاء

ومحمد بن جابر عن قیس بن طلق عن ابیہ وقد تکلم بعض اهل الحدیث فی محمد
ابن جابر وایوب بن عتبۃ وحدیث ملازم بن عمرو وعن عبد اللہ بن بدر اصح واحسن۔

هذا واللہ قول ابن عباسؓ۔

دلیل عاشر اخرج محمد عن قیس بن ابی حازم قال جاء رجلٌ الی سعد بن ابی وقاصؓ قال ایحل لی ان امس ذکری وانا فی الصلوۃ فقال اِن علمت ان منک بضعۃً نجسۃً فاقطعها۔

دلیل حادی عشر حدیث طلق بن قیسؓ ہے مرفوعًا وهل هو الا مضغۃ منہ او بضعۃ منہ رواہ الترمذی وهذا الحدیث اخرجہ الطحاوی
بالفاظ مختلفۃ وابن ماجہ والدار قطنی والبیهقی وابن عدی وغیرهم۔

یہ حدیث حنفیہ کی قوی ومشہور دلیل ہے جس طرح خصم کی قوی ومشہور دلیل حدیث بسرہؓ تھی
دراصل یہ اختلاف ان دو حدیثوں پر مبنی ہے۔ قائلین بالنقض کے مسلک کا مدار اور مبنیٰ
حدیثِ بسرہؓ ہے۔ اور قائلین بعدم النقض کے مذہب کی اساس ومدار حدیثِ طلق بن علیؓ
ہے۔

یہ حدیث متعدد طریقوں سے منقول ہے۔ ترمذی نے طریقۂ ملازم ذکر کرنے کے بعد
فرمایا۔ وحدیث ملازم بن عمرو وعن عبد اللہ بن بدر اصحّ واحسن۔ طحاویؒ نے بھی طریقۂ
ملازم کو مستقیم الاسناد کہا ہے۔ قال الطحاوی فهذا حدیث ملازم صحیح مستقیم الاسناد
غیر مضطرب فی اسنادہ ولا فی متنہ۔ وعن علی بن المدینی یقول حدیث ملازم هذا احسن من
حدیث بسرۃ۔

اس حدیث پر مخالفین نے متعدد اعتراضات کیے ہیں۔

اعتراض اول اس حدیث کے بعض طریقوں میں راوی ایوب بن عتبہؒ ہے۔ قال احمد هو ضعیف وقال فی موضع آخر ثقۃ الا انہ لا یقیم حدیث یحیٰی بن ابی
کثیر وقال العجلی یکتب حدیثہ ولیس بالقوی وقال البخاری فیہ لینٌ۔

جواب اس حدیث کے بعض طرق میں یہ راوی نہیں ہے کطریق ملازم۔ کما ذکرنا۔ اور اس سے قطع نظر یہ ضعف زائل ہوجاتا ہے کثرتِ متابعات وشواہد کی وجہ سے۔

اعتراض ثانی اس کی بعض سندوں میں ایک راوی محمد بن جابر ہے جو راوی ہے عن قیس بن طلق عن ابیہ کما اشار الیہ الترمذی۔ قال الذهبی فی الکاشف ھو سیئ الحفظ۔

جواب نقل الذهبی عن ابی حاتم انہ قال ھو احب الی من ابن لهیعۃ وقد قبلوا کثیرا من احادیث ابن لهیعۃ۔ پس محمد بن جابرؒ کی حدیث بطریق اولیٰ مقبول ہوگی۔

اعتراض ثالث اس کی بعض سندوں میں ایک راوی عبد الحمید بن جعفر ہیں جو کہ ضعیف ہیں۔ قال الذهبی فی المیزان نقلاً عن ابی حاتم انہ لا یحتج بہ۔

جواب ذہبی ابن معین سے نقل کرتے ہیں انہ ثقۃٌ وعن احمد والنسائی قالا ھو لا بأس بہ۔ وعن علی بن المدینی قال کان عندنا ثقۃ۔ نیز بعض طرق میں نہ محمد بن جابر ہے اور نہ عبد الحمید کطریق ملازم المذکور فی الترمذی۔

اعتراض رابع اس حدیث میں ایک راوی قیس بن طلق مجہول ہے۔ ولجہالتہ ضعّف الشافعیُّ ھذا الحدیث۔

جواب قیس بن طلق جمہور اکثر محدّثین کے نزدیک معروف اور ثقہ ہیں۔ وثّقہ ابنُ معین والعجلی وابن حبّان وصحّح حدیثہ الحاکم۔

اعتراض خامس حدیثِ بسرہ راجح ہے حدیثِ طلق پر۔ کیونکہ حدیثِ طلق کی شیخین نے نہ تو روایت کی ہے اور نہ اُس کے رُواۃ کو حجّت سمجھا ہے۔ بخلاف حدیثِ بُسرہ کہ اگرچہ شیخین نے اس کی روایت تو نہیں کی لیکن اس کے رُواۃ سے شیخین نے دیگر احادیث کی روایت کی ہے۔

قال البیھقی یکفی فی ترجیح حدیث بسرۃ علی حدیث طلق انّ حدیث طلق لم یخرجہ الشیخان ولم یحتجّا باحد من رُواتہ وحدیث بسرۃ قد احتجا بجمیع رُواتہ الّا انھما لم یخرّجاہ للاختلاف فیہ علی عروۃ وعلی ھشام وقد بیّنّا ان ذلک الاختلاف لا یمنع من الحکم بصحتہ وان نزل عن شرط الشیخین۔ انتھی

جواب۔ حدیثِ بسرہ کے رُواۃ اگرچہ ثقہ ہیں لیکن دیگر عِلل و اسبابِ شذوذ و اضطرابات

فی السند والمتن کی وجہ سے یہ حدیث بمقابلۂ حدیثِ طلق ضعیف تر ہے متعدد وجوہ ضعف کا بیان سابقہ اجوبہ میں گزر گیا ہے۔ فراجعہا۔

اعتراضِ سادس حدیث طلق منسوخ ہے۔ قال بہ محی السنۃ البغوی فی شرح مصابیح السنۃ۔ ووجہ النسخ ماذکرہ ھو ان طلقاً قدم علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وھو یبنی المسجد وذلک فی السنۃ الاولیٰ من الھجرۃ۔ علامہ خطابیؒ نے معالم میں اور ابن القیمؒ نے تہذیب السنن میں تعمیر مسجد میں شرکتِ طلق کی تصریح کی ہے۔

وقد روی ابو ھریرۃ مرفوعاً اذا افضی احدکم بیدہ الی ذکرہ ولیس بینہ وبینہا شیٔ فلیتوضأ۔ اور ابو ہریرہؓ کا اسلام متأخر ہے وہ ۷ھ میں مسلمان ہوتے۔ لہٰذا ابو ہریرہؓ کی حدیث ناسخ ہے حدیث طلق کے لیے۔

قال ابن حبان بعد القول بنسخ حدیث طلق۔ روی عن قیس بن طلق عن ابیہ قال بنیتُ مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد المدینۃ وکان یقول قدموا الیمامی من الطین فانہ من احسنکم لہ مسًّا۔

جواب اول طیبیؒ شرح مشکوٰۃ میں لکھتے ہیں ادّعاءُ النسخ فیہ مبنیّ علی الاحتمال وھو خارج عن الاحتیاط الا ان یثبت ان طلقاً توفی قبل اسلام ابی ھریرۃ او رجع الی ارضہ ولم یبق لہ صحبۃ بعد ذلک ومایدری ان طلقاً سمع ھذا الحدیث بعد اسلام ابی ھریرۃ۔ انتہی

جواب ثانی تاخرِ اسلام ابی ہریرہؓ سے اُن کی حدیث کا تأخُّر لازم نہیں آتا۔ فیجوز ان یکون سماع المتاخر متقدماً علی سماع المتقدم واذا جاء الاحتمال بطل النسخ۔ یہ جواب جواب اول کے قریب ہے۔

جواب ثالث عینی بنایہ میں لکھتے ہیں کہ حدیث طلق صحیح ہے اور حدیث ابی ہریرہ ضعیف ہے اور ضعیف حدیث صحیح حدیث کے لیے ناسخ نہیں ہوسکتی۔

جواب رابع ہم تسلیم کرتے ہیں۔ کہ طلق تعمیر مسجد نبوی میں شریک تھے۔ لیکن ان کے اسلام کا تقدّم علی اسلام ابی ہریرہؓ مسلّم نہیں ہے۔ کیونکہ مسجدِ نبوی کی تعمیر دو مرتبہ ہوئی۔

اوّل سنہ ۱ھ میں۔ اس میں طلق شریک نہ تھے۔ دوم سنہ ۷ھ میں۔ کما فی مجمع الزوائد۔ اور طلق اس دوسری تعمیر میں شریک تھے۔ اسی تعمیر میں ابو ہریرہؓ بھی شریک تھے۔ قد اخرج احمد عن ابی ھریرۃ انھم کانوا یحملون اللبن الی بناء المسجد ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معھم فذکر الحدیث وفیہ فقلت ناولنیھا (ای اللبنۃ) یارسول اللہ قال خذ غیرھا یا اباھریرۃ۔

عند بعض العلماء تعمیر ثانی فتح مکہ کے بعد ہوئی۔ اور غزوۂ فتح مکہ رمضان شریف سنہ ۸ھ کو ہوا تھا۔ اسی بناء ثانی میں ابوہریرہ کی شرکت کی تصریح کی ہے علامہ سمہودی نے وفاء الوفا میں۔ اسی تعمیر ثانی میں عمرو بن العاص بھی شریک تھے جو فتح مکہ سے چھے ماہ قبل مشرف باالاسلام ہوئے تھے۔ اور اسی تعمیر ثانی میں معاویہ بھی شریک تھے۔ وکان اسلام معاویۃ عام الفتح۔

علامہ سمہودی لکھتے ہیں تعمیر مسجد نبوی کے بارے میں۔ بناہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مرتین بناہ حین قدم اقل من مائۃ فی مائۃ فلما فتح اللہ علیہ خیبر بناہ وزاد علیہ مثلہ فی الدور۔

بیانِ سابق سے ابن حبان ومحی السنۃ کا یہ دعوٰی مردود ہوا۔ کہ طلق کی حدیث اس لیے منسوخ ہے۔ کہ وہ تعمیر مسجد نبوی میں شریک تھے۔ جو اسلامِ ابی ہریرہ سے مقدّم تھی۔

فائدہ مہمّہ یہ بحث اس بات کی تسلیم پر مبنی تھی کہ طلق کا اسلام ابوہریرہ کے اسلام سے متقدّم ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہاں پر ایک اور تحقیق بھی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ معاملہ برعکس ہے یعنی طلق متوّخر الاسلام ہے اور ابوہریرہؓ وبسرہؓ متقدّم الاسلام ہیں۔

کیونکہ بعض روایات میں ہے۔ کہ طلق اُس وفد کا ایک فرد تھا جو مسیلمہ کذّاب نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھیجا تھا۔ اور سیرتِ ابن ہشام وغیرہ میں ہے کہ مسیلمہ کا یہ وفد سنہ ۹ھ میں آیا تھا۔ وصرح بذالک الواقدی وابن سعد۔

تو معلوم ہوا کہ سنہ ۹ھ تک طلق کافر تھا بعد میں مسلمان ہوا اور ابوہریرہ وبسرہ کا اسلام اس سے مقدم ہے۔ لہٰذا اگر طریقۂ نسخ پر عمل کیا جائے تو طلق کی حدیث موّخر ہوگی۔ اور ناسخ ہوگی حدیثِ بسرہ وابوہریرہ کے لیے۔

باب ترك الوضوء من القبلة **حدثنا** قتيبة وهناد وابو كريب واحمد بن منيع

فائدہ مسئلہ ھذا میں ایک مناظرہ ومذاکرہ واقع ہوا تھا علی بن المدینی و یحیی بن معین کے مابین منی کی مسجد خیف میں۔ اس مناظرہ میں امام احمد بن حنبل بھی تشریف فرماتھے اور آپ نے بھی اس بحث میں حصہ لیا۔ یہ مناظرہ سنن دارقطنی میں مذکور ہے۔

فاخرج الدارقطني باسناده عن رجاء بن مرجى الحافظ قال اجتمعنا في مسجد الخيف انا واحمد بن حنبل وعلى بن المديني ويحيى بن معين فتناظروا في مس الذكر فقال يحيى يتوضأ منه وقال على بن المديني بقول الكوفيين وتقلد قولهم واحتج يحيى بن معين بحديث بسرة بنت صفوان واحتج على بن المديني بحديث قيس بن طلق وقال ليحيى كيف تتقلد اسناد بسرة ومروان ارسل شرطيا حتى رد جوابها اليه فقال يحيى وقد اكثر الناس في قيس بن طلق ولا يحتج بحديثه فقال احمد بن حنبل كلا الامرين على ماقلتما۔

فقال يحيى روى مالك عن نافع عن ابن عمر انه توضأ من مس الذكر فقال على كان ابن مسعود يقول لا يتوضأ منه وانما هو بضعة من جسدك فقال يحيى عمن؟ قال: سفيان عن ابى قيس من هزيل عن عبد الله واذا اجتمع ابن مسعود وابن عمر واختلفا فابن مسعود اولى ان يتبع فقال له احمد نعم ولكن ابو قيس لا يحتج بحديثه فقال حدثني ابونعيم قال حدثنا مسعر عن عمير بن سعيد عن عمار بن ياسر قال ما ابالي مسسته او انفى فقال احمد عمار وابن عمر استويا فمن شاء اخذ بهذا ومن شاء اخذ بهذا انتهى۔

واخرج الحاكم فى المستدرك عن محمد بن عبد الله بن الجراح عن عبد الله بن يحيى القاضي مثل ماذكرها الدارقطني وزاد فى آخرها فقال يحيى بين عمير بن سعيد وعمار بن ياسر مفازة هذا والله اعلم بالصواب وعلمه اتم۔

باب ترك الوضوء من القبلة

قُبلہ اسم مصدر ہے بمعنی تقبیل۔ تقبیل مصدر ہے اور قُبلہ اسم مصدر۔ مثل سبحان و تسبیح۔

ومحمود بن غیلان وابو عمار قالوا نا وکیع عن الاعمش عن حبیب بن ابی ثابت عن عروۃ عن عائشۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبّل بعض نسائہ ثم خرج الی الصلوۃ ولم یتوضأ قال قلت من ھی الا انتِ فضحکت قال ابوعیسٰی وقد روی نحو ھذا عن غیر واحد من اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین وھو قول سفیان الثوری واھل الکوفۃ قالوا لیس فی القُبلۃ وضوء وقال مالک بن انس والاوزاعی والشافعی واحمد واسحٰق فی القُبلۃ وضوء وھو قول غیر واحد من اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین وانما ترک اصحابنا حدیث عائشۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذا لانہ لا یصح عندھم لحال الاسناد قال وسمعت

تسبیح مصدر باب تفعیل ہے اور سُبحان بمعنی تسبیح ہے یعنی اسم مصدر ہے۔

اس باب میں مسِ مرأہ کے ناقض وعدم ناقض ہونے کے مسئلے کا بیان ہے۔ **تفصیل** مرأہ میں اختلاف ہے کہ ناقضِ وضوء ہے یا نہیں۔ بالفاظِ دیگر مسِ رجل للمرأہ موجبِ نقضِ وضوء ہے یا نہیں۔ اس مسئلہ میں متعدد مذاہب ہیں۔

مذہب اوّل قُبلہ یعنی مسِ مرأہ ناقضِ وضوء ہے عند الشافعیؒ والاوزاعیؒ وربیعہؒ بشرطیکہ یہ مس بغیر حائل ہو خواہ یہ مس بالشھوۃ ہو یا بغیر الشھوۃ۔ اور یہی قول ہے ابن مسعودؓ وابن عمرؓ کا۔ اور یہی مذہب ہے زہریؒ ومکحولؒ کا۔ ایک روایت امام احمدؒ سے بھی ایسی منقول ہے۔

مذہب ثانی امام مالکؒ کے نزدیک بھی یہ ناقض ہے بشرط ان یکون بغیر حائل و ان یکون بشھوۃ۔ اور یہ ایک قول ہے امام شافعیؒ کا۔

اور یہی مشہور مذہبِ احمدؒ ہے کما فی المغنی۔ حیث قال المشھور من مذھب احمدؒ ان لمس النساء لشھوۃٍ ینقض الوضوءَ ولا ینقضہ بغیر شھوۃٍ وھذا قول علقمۃ وابی عبیدۃ والنخعی والحاکم وحماد ومالک والثوری واسحاق والشعبی رحمھم اللہ تعالٰی فانھم قالوا یجب الوضوءُ علٰی مَن قبّل لشھوۃٍ ولا یجب علٰی مَن قبّل لرحمۃٍ ومِمّن اَوجب الوضوءَ فی القُبلۃ ابن مسعودؓ وابن عمرؓ والزھری وزید بن اسلمؒ ومکحول ویحیٰی الانصاریؒ وربیعۃ والاوزاعی وسعد بن عبد العزیز والشافعی رحمھم اللہ۔

ابا بکر العطار البصری یذکر عن علی بن المدینی قال ضعّف یحیی بن سعید القطان هذا الحدیث وقال هو شبه لاشئ قال وقد سمعت محمد بن اسمعیل یضعف هذا الحدیث وقال حبیب بن ابی ثابت لم یسمع من عروة وقد روی عن ابراهیم التیمی عن عائشة ان النبی صلی الله علیه وسلم قبّلها ولم یتوضأ وهذا لا یصح ایضا ولا نعرف لابراهیم التیمی سماعا من عائشة ولیس یصح عن النبی صلی الله علیه وسلم فی هذا الباب شئ

قال احمد المدنیون والکوفیون ما زالوا یرون ان القبلة من اللمس تنقض الوضوء حتی کان بآخرة وصار فیهم ابو حنیفة فقالوا لا تنقض الوضوء ویأخذون بحدیث عروة ونری انه غلط وعن احمد روایة ثانیة لا ینقض اللمس بحال وروی ذلک عن علی وابن عباس وعطاء وطاؤس والحسن ومسروق وبه قال ابو حنیفة الّا ان یطأها دون الفرج فینتشر فیها۔

پھر قائلین بالنقض میں اختلاف ہے عند مالک والشافعی لامس وملموس برابر ہیں نقضِ وضوء میں یعنی دونوں کا وضوء ٹوٹ جاتا ہے۔ اور ایک روایت عن احمدؒ بھی ایسی ہی ہے۔ لیکن مشہور قولِ امام احمدؒ میں صرف لامس کا وضوء ٹوٹ جاتا ہے نہ کہ ملموس کا۔

مذہب ثالث لمسِ محارم ناقض نہیں ہے اور لمسِ اجنبیہ ناقض ہے۔ یہ مذہب ابراہیم نخعیؒ کا ہے۔ کما روی محمد فی کتاب الآثار عن ابراهیم فی الرجل یقدم من سفره فتقبله خالته او عمته او امرأة ممن یحرم علیه نکاحها قال لا یجب علیه الوضوء ولکن اذا قبّل من یحل له نکاحها وجب علیه الوضوء وهو بمنزلة الحدث قال محمد هذا قول ابراهیم ولسنا نأخذ بهذا۔ انتهی

امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ ذوات المحارم وصغیرہ کا لمس ناقض نہیں ہے۔

قال ابن قدامة فی المغنی ولا فرق بین الاجنبیة وذات المحرم والکبیرة والصغیرة وقال الشافعی لا ینقض لمس ذوات المحارم ولا الصغیرة فی احد القولین لان لمسهما لا یفضی الی خروج خارج اشبه لمس الرجل الرجل ولنا عموم النص واللمس الناقض تعتبر فیه الشهوة ومتی وجدت الشهوة فلا فرق بین الجمیع فامّا لمس المیتة ففیه

وجہان احدھما ینقض لعموم الآیۃ والثانی لا ینقض اختارہ الشریف ابو جعفر و ابن عقیل لانہا لیست محلاً للشہوۃ فہی کالرجل اھ۔

مذہب رابع قُبلہ یعنی مَسِّ مراۃ ناقضِ وضو نہیں ہے مطلقاً۔ یہ مذہب ہے سفیان ثوریؒ و ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا۔ الا ان المباشرۃ الفاحشۃ ناقضۃ عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف خلافاً لمحمد تو مباشرتِ فاحشہ ناقض ہے عند الشیخین اور ناقض نہیں ہے عند محمدؒ۔

فائدہ مہمہ مباشرۃِ فاحشہ کی تفصیل و شرائط میں فقہاء حنفیہ کا اختلاف ہے قال صدر الشریعۃ تبعاً لصاحب المحیط فی تفسیرھا و بیانھا ھی ان یماسّ بدنُ الرجل ببدن المرأۃ مجرّدین عن الثوب وانتشرت آلۃُ الرجل وتماسّ فرجُ الرجل و المرأۃِ۔ بعض علماء کے نزدیک انتشار ذکر شرط نہیں ہے۔ وذکر صاحب الخلاصۃ انھا ان یمسّ بطنُہ بطنہا و فرجُہ فرجہا و لیس بینھما ثوب سواء کان من قِبَل قُبُل المرأۃ اودُبرھا۔

کتاب قُنیہ میں ہے انّ فی الملامسۃ الفاحشۃ لا یعتبر انتشارُ آلۃ الرجل فی انتقاض طہارۃ المرأۃ کالمس فی حرمۃ المصاھرۃ وفیہا نقلاً عن بعض الائمۃ انّ المباشرۃ الفاحشۃ بین المرأتین وبین الرجل والغلام الأمرد تنقض الوضوء عندھما وفیہا ایضاً عن الکرباسی وابی حامد انّ المباشرۃ توجِب الوضوءَ علی الرجل والمرأۃ عندھما۔ صاحب حلیہ لکھتے ہیں کہ عورت کا وضوء اس سے نہیں ٹوٹتا۔ قال ولم اَقِف علیٰ انّ وضوءَ المرأۃ ایضاً ینقض الّا فی القنیۃ۔

مصنفِ بحر رائق نے کتاب بحر رائق میں صاحبِ حلیہ کا رد کرتے ہوئے لکھا ہے از النساء شقائق الرجال فحکمھن حُکمھم۔ وان لم یُصرِّحوا بہ۔ بعض علماء نے اتصالِ و لقاءِ فرجین کے اشتراط سے انکار کیا ہے۔ اور بعض علماء کہتے ہیں کہ یہ شرط ہے۔ وروی الحسن انّہ یشترط وھو الاظہر۔ پھر مفتی بہ قول میں اختلاف ہے۔ بعض علماء نے قولِ محمدؒ کو مفتی بہ کہا ہے۔ اور بعض نے قول شیخین کو مفتی بہ کہا ہے۔ صاحب ھدایہ نے مختارات النوازل میں قول محمدؒ کو استحسانی کہا ہے۔ اور یہ قرینہ ہے ترجیح قولِ محمدؒ کا۔ کیونکہ استحسان ارجح ہوتا ہے قیاس پر نیز کتاب ہدایہ میں نواقضِ وضوء میں مباشرتِ فاحشہ کا ذکر نہیں ہے۔

ونقل فی التاتارخانیۃ عن النصاب ان الصحیح قول محمد ۔ وعن الینابیع علیہ الفتوی ۔

لیکن صاحبِ بحر کی رائے اس کے خلاف ہے۔ وہ لکھتے ہیں لا یعتمد علی ھذا التصحیح اذ فی التحفۃ ان الصحیح قولھما وھو المذکور فی المتون ۔

امام محمد کی دلیل عدم نقض پر یہ ہے ان عدم خروج شیٔ متیقن فلا ینتقض ۔

اور شیخین کی دلیل یہ ہے ان ھذہ المباشرۃ سببٌ غالبٌ لخروج المذی فیقام مقامَ السبب ۔ وذکر صاحب البدائع فی توجیہ قولھما انہ روی ان رجلاً سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقال انی اصبتُ امرأتی کل شیٔ الا الجماع فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضأ وصلِّ رکعتین ۔

دلائل اصحابِ نقض

مسِ مرأہ کو ناقضِ وضوء ماننے والے کئی ادلّہ پیش کرتے ہیں ۔ آگے تفصیل مع ذکر جوابات ومع ذکر ما ھو مدار الاختلاف پیش خدمت ہے ۔

دلیل اوّل قال اللہ تعالیٰ او لٰمستم النساء فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیداً طیباً (نساء ۔ و مائدہ) اس قول اللہ میں نواقضِ وضوء کا بیان ہے ۔ اور لمس سے مراد لمس بالید ہے ۔ تو آیتِ ہٰذا سے ثابت ہوگیا کہ لمسِ مرأہ ناقضِ وضوء ہے ۔

جواب احناف کہتے ہیں کہ اس آیت میں لمس سے مراد جماع ہے نہ کہ لمس بالید ۔ فان ابن عباس رئیس المفسرین وقد فسر اللمس فی ھذہ الآیۃ بالجماع ۔

فائدہ مسئلہ ھذا میں سبب اختلاف، اختلاف ہے لٰمستم النساء کے معنی وتفسیر میں ۔ اس کی تفسیر ومعنی میں دو قول ہیں ۔

قول اوّل لٰمستم النساء سے مراد لمس نساء بالید ہے ۔ متعدد صحابہ وائمہ سے یہ تفسیر منقول ہے ۔ ابنِ مسعود رضی اللہ عنہ بھی اس کی تفسیر لمس بالید سے کرتے ہیں ۔ اَخرج عبدُ الرزاق وسعید بن منصور وابن جریر والطبرانی من طرق عن ابن مسعود انہ قال او لٰمستم النساء ۔ اللمس مادون الجماع والقُبلۃُ منہ وفیھا الوضوءُ ۔

ورُوی مثل ذلک عن ابن عمرؓ کما اخرج عبد الرزاق والبیھقی عنہ انہ قال قُبلۃُ الرجل امرأتہ وجسُّھا بیدہ من الملامسۃ فمن قبّل امرأتہ او جسّھا بیدہ فعلیہ الوضوءُ ۔

واخرج ابن جریر عن ابن عمرؓ انہ کان یتوضأ من قبلۃ المرأۃ ویقول ھو من اللماس۔

وروی عن ابراھیم النخعیؒ انہ کان یقرأ اولمستم النساء قال یعنی مادون الجماع اخرجہ سعید بن منصورؒ عنہ۔

واخرج ابن ابی شیبۃ وابن جریر عن محمد بن سیرین انہ قال سألتُ عبیدۃ عن قولہ تعالی اولمستم النساء فاشار بیدہ وضمّ اصابعہ کأنّہ یتناول شیئًا۔ وروی مثل ذلک عن الشعبیؒ ایضًا کما اخرج ابنُ ابی شیبۃ انہ قال الملامسۃ مادون الجماع۔

وروی عن عمرؓ ایضًا مثل ذلک لکن الصحیح خلافہ۔ اخرج الدارقطنی والحاکم و البیہقی عن عمر رضی اللہ عنہ انہ قال انّ القُبلۃ من اللمس فتوضّأ منہا۔ اس روایت سے معلوم ہوا کہ عمر رضی اللہ تعالی عنہ بھی قُبلۂ مرأہ ومسِّ مرأہ کو ناقض وضوء کہتے ہیں۔

لیکن محققین علماء کے نزدیک عمر رضی اللہ عنہ کی طرف یہ نسبت درست نہیں ہے۔ بلکہ بطرقِ مشہورہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ مسِّ مرأۃ کو ناقض نہیں کہتے تھے۔

فروی عن عمرؓ انّہ کان لایتوضّأ من القُبلۃ۔ وروی عبد الرزاق باسنادہ عن عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر انّ عاتکۃ ابنۃ زید قبّلت عمر بن الخطاب وھو صائم فلم ینہھا وھو یرید الصلوۃ فمضی وصلّی ولم یتوضّأ۔

دارقطنی وبیہقی کی مذکورہ صدر روایت پر علامہ دراوردیؒ نے بھی یہ اعتراض کیا ہے۔ اور فرمایا ہے کہ مسِّ مرأہ کو ناقض کہنے والے ابن عمرؓ ہیں نہ کہ عمرؓ۔ روی الدراوردیؒ عن ابن اخی ابن شہاب عن ابن شہاب عن سالم عن ابیہ انّ عمرؓ قال القُبلۃ من اللمس فتوضّأ منہا ثم قال الدراوردی وھذا عندھم خطأٌ لانّ حفّاظ اصحاب ابن شہاب یجعلونہ عن ابن عمرؓ لا عن عمرؓ۔ انتہٰی

وروی ابن جریج عن یحیی بن سعید انّ عمر خرج الی الصلوۃ فقبّل امرأتہ فصلّی ولم یتوضّأ۔

بہرحال شافعیہ ومالکیہ وحنابلہ لمستم کے معنی میں پہلے قول کو ترجیح دیتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ اس آیت سے مراد لمس نساء بالید ہے۔ اور مذکورہ صدر صحابہ وائمہ کے اقوالِ

متقدمہ سے تمسک کرتے ہیں۔

قول ثانی لٰمستم النساء کے معنیٰ ہیں جماع۔ متعدد صحابہؓ وائمہ کرامؒ آیتِ ھذا میں ملامستہ کی تفسیر جماع سے کرتے ہیں۔ اور یہی قول مختارِ حنفیہ ہے۔ پس احناف کے نزدیک لمس کنایہ ہے جماع سے۔ اس لیے آیتِ ھذا سے احناف کے نزدیک دیگر ائمہ کالمس بالید کے ناقض ہونے پر استدلال درست نہیں ہے۔ بہرحال اس آیت کی دو تفسیریں ائمہ وسلف صالحین سے منقول ہیں۔

احناف تفسیر لمس بالجماع کو ترجیح دیتے ہیں۔ اور اس تفسیر کی ترجیح میں مختلف طریقے ذکر کرتے ہیں۔

طریقہ اولیٰ امام بزدویؒ وغیرہ لکھتے ہیں۔ کہ لمس کا معنیٰ حقیقی لمس بالید ہے۔ اور جماع لمس کا مجازی معنی ہے اور مجازی معنی بالاجماع مراد ہے۔ ولذا حلّ التیمم للجنب لھذہ الآیۃ۔ لہذا حقیقی معنیٰ مراد نہیں ہو سکتے۔ لاستحالۃ الجمع بین الحقیقۃ و المجاز۔

سوال جمع بین الحقیقۃ والمجاز ممکن ہے بطریقِ عمومِ مجاز۔

جواب عمومِ مجاز پر آیت کا حمل نہایت بعید ہے۔ وایضًا لم یقل احدٌ من الائمۃ بعموم المجاز ھھنا۔

طریقہ ثانیہ آیتِ ھذا میں ملامستہ مُقارِن بذکر المرأۃ ہے۔ اور ایسی صورت میں اس کے حقیقی معنی جماع ہی ہیں۔ لہذا آیت حقیقۃً جماع پر دال ہے۔

بالفاظِ دیگر ملامستہ بابِ مفاعلہ ہے اور یہ مقارن بذکر النساء ہے۔ اور بابِ مفاعلہ صدورِ فعل من الطرفین پر دال ہوتا ہے اور جماع میں بھی فعل کا صدور من الطرفین ہوتا ہے۔ لہذا آیت کا صریح و واضح معنی جماع ہے نہ کہ لمس بالید۔ کیونکہ لمس بالید کے لیے صدورِ فعل من الطرفین ضروری نہیں ہے۔

طریقہ ثالثہ لمس مشترک ہے لمس بالید ولمس بالجماع کے مابین۔ لیکن یہاں پر حمل علی الجماع راجح ہے نظرًا الی المعنیٰ۔

کیونکہ طہارت دو قسم پر ہے۔ صغریٰ وکبریٰ۔ اور حالات بھی دو ہیں۔ اوّل حالتِ وجدانِ ماء۔ دوم حالتِ فقدانِ ماء۔ جس میں تیمم کا حکم ہے۔ یہ چار صورتیں ہوئیں۔ بہتر تفسیر

وہ ہے کہ جس کے پیشِ نظر قرآن چاروں صورتوں کے احکام پر صراحۃً مشتمل ہو۔

تو حالتِ وجدانِ ماء میں طہارتِ صغریٰ کا حکم مذکور ہے اس قول اللہ میں اِذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم الآیۃ۔ اور اسی حالت یعنی حالتِ وجدانِ ماء میں طہارتِ کبریٰ مذکور ہے اِس قول اللہ میں وان کنتم جنبًا فاطّہّروا۔ یہ دو صورتیں ہوئیں حالتِ اولیٰ میں یعنی حالتِ وجدانِ ماء میں۔

پھر حالتِ ثانیہ یعنی حالتِ فقدانِ ماء کا بیان اللہ تعالیٰ نے اس قول میں ذکر فرمایا و اِن کنتم مرضیٰ او علیٰ سفر او جاء احد منکم من الغائط او لمستم النساء الآیۃ۔

پس اگر ملامست سے مراد جماع ہو تو یہ اَولیٰ ہے۔ کیونکہ بناء برین آیت ھذا حالتِ فقدانِ ماء میں حکمِ طہارتین پر مشتمل ہوگی۔ مِنَ الغائط میں طہارتِ صغریٰ کا ذکر ہے۔ اور لٰمستم میں طہارتِ کبریٰ کا حکم ہے۔ یعنی دونوں صورتوں میں بوقتِ فقدِ ماء تیمم کرنا چاہیے اِس طرح قرآن مجید چاروں صورتوں کے احکام پر مشتمل ہوا۔

اور اگر ملامست سے مراد لمس بالید ہو۔ تو قرآن حکیم حکمِ طہارتِ کبریٰ عند فقدِ ماء سے خالی ہو کر اس پر مشتمل نہ ہوگا۔ لہٰذا ملامست کی یہ تفسیر تقصیر ہے ولا تکن من القاصرین۔ اور ملامست کی تفسیر جو احناف نے کی ہے وہ جامع للصور الاربع ہے۔ والجامعُ اَولیٰ من القاصر۔

طریقہ رابعہ بہت سے آثار لمس بالید کے عدم ناقض ہونے پر دال ہیں کما روت عائشۃ رضؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبّل بعضَ نسائہ ثم خرج الی الصلوٰۃ ولم یتوضّأ۔ اخرجہ ابن ماجہ والترمذی۔ وھذہ الآثار مرجحۃ لحمل اللمس فی الآیۃ علی الجماع۔

طریقہ خامسہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سیّد المفسّرین ہیں۔ اور ان کا قول بابِ تفسیر میں سب سے زیادہ معتبر ہے۔ اور ابن عباسؓ آیتِ ہٰذا میں لٰمستم کی تفسیر جماع سے کرتے ہیں۔

سوال شوافع اعتراض کرتے ہیں۔ کہ مذہب حنفی مَبنی ہے روایاتِ ابن مسعود رضی اللہ عنہ پر۔ اور ابن مسعودؓ لمس کی تفسیر لمس بالید سے کرتے ہیں۔ اس لیے وہ لمس بالید کو ناقضِ وضوء کہتے ہیں۔ پس احناف نے ابن مسعودؓ کے قول کو کیوں ترک کر دیا؟۔

جواب تفسیر قرآن کا معاملہ ہے۔ اور تفسیر کے باب میں ابن عباسؓ کا مقام اعلیٰ وارفع ہے۔ اس لیے احناف آیتِ ہٰذا کی تفسیر میں قولِ ابن عباسؓ رضی اللہ عنہما کو ترجیح دیتے ہیں۔

دلائلِ حنفیہؒ :-

احناف اس سلسلہ میں متعدد ادلہ پیش کرتے ہیں۔

دلیل اوّل حدیثِ ترمذی ہے بابِ ہٰذا میں عن الاعمش عن حبیب بن ابی ثابت عن عروۃ عن عائشۃؓ انّ النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم قبّل بعض نسائہٖ ثم خرج الی الصلوٰۃ ولم یتوضّأ قال قلتُ مَن ھی الّا انتِ فضحکت۔ حدیثِ ھذا میں تصریح ہے کہ مسِّ مرأہ وتقبیلِ مرأہ ناقضِ وضوء نہیں ہے۔ یہ احناف کی قوی دلیل ہے۔ اور نہایت واضح ہے۔

اِس دلیل پر مخالفین نے متعدد اعتراضات کیے ہیں۔

اعتراض اوّل یہ دلیل متعارض ہے آیت اولٰمستم النساء کے ساتھ۔ تو یہ دلیل و اثر غیر معتبر ہے۔ کیونکہ قرآن کے مقابلے میں خبرِ واحد معتبر و معتمد نہیں ہوسکتی

جواب تعارُض اُس وقت آتا ہے جب کہ آیتِ ھذا میں لٰمستم سے لمس بالید مراد ہو۔ اور ہم نے اس سے پہلے ثابت کر دیا کہ آیت سے مراد جماع ہے۔ فلا تعارض۔

اعتراض ثانی یہ حدیث عند المحدّثین ضعیف ہے کما قال الترمذی نقلاً عن علیّ بن المدینی قال ضعّف یحیی بن سعید القطان ھذا الحدیث۔ وقال ھو شِبہُ لاشئ۔ ونقل ابوداؤد عن یحیی بن سعید القطان انہ قال لرجل اِحکِ عنّی انّ حدیث الاعمش ھذا عن حبیب وحدیثہ بھذا الاسناد فی المستحاضۃ انّھا تتوضّأ لکل صلوٰۃٍ انّھا شِبہُ لاشئ۔ حاصلِ اعتراض یہ ہے۔ کہ یہ حدیث مراسیل میں سے ہے۔ یعنی مراسیلِ حبیب میں سے ہے۔ لعدم سماع حبیب من عروۃ۔

جواب حبیب بن ابی ثابت ثقہ ہیں۔ کما نقل صاحب تھذیب الکمال عن العجلی انہ قال کوفی تابعی ثقۃ۔ وعن ابی حاتم انہ قال صدوق ثقۃ۔

اور مراسیلِ ثقات عند الاحناف وعند کثیر من المحدثین حجت ہیں فلا یضر عدم سماع حبیب من عروۃ بن الزبیر۔

اعتراض ثالث اعتراضِ ثالث کی طرف بھی امام ترمذیؒ نے اپنے کلام میں اشارہ کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے۔ کہ یہ حدیث منقطع ہے۔ کیونکہ یہ حدیث مروی ہے من طریق الاعمش عن حبیب بن ابی ثابت عن عروۃ عن عائشۃ الحدیث۔

اس سند میں عُروہ عائشہؓ سے روایت کرتے ہیں۔ اب سوال ہوتا ہے۔ کہ یہ عُروہ کون ہیں؟ اگر یہ مذکور عُروۃ بن زبیر ہوں۔ تو حبیب بن ابی ثابت کا سماع عروہ بن زبیر سے ثابت نہیں ہے۔ اور اگر یہ مذکور عروۃ المزنی ہوں۔ تو پھر عروہ مزنی کا سماع عن عائشہؓ ثابت نہیں ہے۔ بہر حال یہ حدیث منقطع ہے۔ اور حدیثِ منقطع صحیح و حجت نہیں ہے۔ یہ تیسرا اعتراض بظاہر دوسرے اعتراض کی تفصیل و توضیح ہے۔

جواب قول حق و صحیح یہ ہے۔ کہ یہ راوی مذکور درحقیقت عروۃ بن الزبیر ہیں۔ کما وقع مصرحاً فی روایۃ مسند احمد وابن ماجہ وفیہ عن حبیب بن ابی ثابت عن عروۃ بن الزبیر۔ وکذا فی سنن الدارقطنی۔

الغرض متعدد قوی ادلہ و قرائن سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ عروۃ بن الزبیر ہی ہیں۔ یہ قرینہ اُولیٰ کا ذکر تھا۔ جو آپ نے سُن لیا۔ کہ ابن ماجہ وغیرہ میں تصریح ہے کہ یہ عروہ درحقیقت عروۃ بن زبیر ہی ہیں۔

قرینہ ثانیہ حدیثِ باب ھذا للترمذی میں یہ قولِ عُروہ قلتُ مَن ھی اِلّا اَنتِ قرینہ ہے کہ یہ عروۃ بن الزبیر ہیں۔ کیونکہ ایسے سوال کی جرأت عروۃ الزبیر ہی کر سکتے ہیں۔ نہ کہ عروہ مزنی۔ کیونکہ عروہ مزنی اجنبی مرد ہیں اور اجنبی انسان امہات المؤمنین کے سامنے ایسی بے تکلفی کی جرأت نہیں کر سکتا۔ بخلاف عروۃ بن الزبیر کے کہ وہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے محارم میں سے ہیں۔ وہ عائشہ رضی اللہ عنہا کے بھانجے تھے۔ اور آپس میں بے تکلفی تھی۔ عروہ بن زبیر حضرت اسماء اخت عائشہؓ کے بیٹے ہیں۔

قرینہ ثالثہ حدیث ھذا میں یہ قول فضحکت قوی قرینہ ہے اس بات کا کہ یہ راوی عروۃ بن زبیر ہیں۔ کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ ان سے پردہ

نہیں کرتی تھیں۔ پردہ نہ ہونے کی وجہ سے آپ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ضحک کو دیکھ لیا۔ اور عروہ مزنی اجانب سے تھے۔ وہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اور ان کے ضحک کو نہیں دیکھ سکتے تھے۔ بخلاف عروہ بن زبیرؓ کے کہ وہ محارم میں سے تھے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ان سے پردہ نہیں کرتی تھیں۔

سوال ممکن ہے کہ ضحک سے قہقہہ مراد ہو اور قہقہہ کی آواز عروہ مزنی نے سنی ہو۔

جواب اوّلاً تو قہقہہ رجالِ اجانب کے سامنے امہات المؤمنین کی شان کے خلاف ہے عام شیوخ اپنے تلامذۂ حدیث کے سامنے عموماً قہقہہ سے بچتے ہیں الّا عند الضرورۃ۔ امّہات المؤمنین کا مرتبہ تو نہایت بلند ہے۔ ثانیاً زیرِ بحث واقعۂ تقبیل حیاء سے متعلق ہے۔ اور ایسے موقعہ پر عموماً سکوت اختیار کیا جاتا ہے یا زیادہ سے زیادہ تبسّم کا ظہور ہوتا ہے۔ ایسے موقعہ میں قہقہہ غیر معتاد ہے بلکہ بعید و ابعد ہے۔ کما لایخفی علی المتفکر۔

قرینہ رابعہ حدیثِ ھذا میں عُروہ کا یہ قول قلتُ مَن ھی الّا انتِ فضحکت۔ لقاءِ راوی لعائشہ اور سماعِ عروہ از عائشہ پر دلالت کرتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ عروہ بن زبیر ہیں۔ کیونکہ عروہ مزنی کا سماع از عائشہؓ ثابت نہیں ہے۔

باقی رہ گیا یہ سوال کہ حبیب کا سماع از عروہ ثابت نہیں ہے تو اس کے متعدد جوابات ہیں۔

جواب اوّل حبیب ثقہ ہیں اور مراسیلِ ثقات حجت ہیں عند الجمہور کما تقدّم۔

جواب دوم محدّثینِ کبار کے نزدیک سماعِ حبیب از عروہ بن زبیر ثابت ہے۔ علماء محققین نے تصریح کی ہے۔ کہ سماعِ حبیب از عروہ بن زبیر چار احادیث میں ثابت ہے۔ ومَن اثبتَ حُجّۃٌ علی من لم یُثبِت پس جب لقاء و سماع ثابت ہے تو روایتِ حبیب عن عروہ بن زبیر منقطع نہیں ہوگی۔

ابوداؤد کے صنیع سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ یہ ابن زبیر ہیں۔ اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ سماع حبیب از ابن زبیر ثابت ہے۔ حیث قال فی باب = الوضوء من القُبلۃ = قال ابوداؤد وقد روی حمزۃ الزیّات عن حبیب عن عروۃ بن الزبیر عن عائشۃ حدیثا صحیحا انتھی۔ ابوداؤد نے جس حدیثِ صحیح کی طرف اشارہ کیا ہے اُس کا ذکر انہوں نے

اپنی کتاب میں نہیں کیا۔ البتہ امام ترمذیؒ نے کتاب دعوات میں اس کی روایت کی ہے۔ و
هو انه عليه السلام كان يقول اللهم عافني في جسدي وعافني في بصري رواه الترمذي
في جامع الدعاء وقال هذا حديثٌ حسنٌ غريبٌ انتهى۔
ابن عبد البرؒ کا میلان بھی حدیث بابِ ھذا کی تصحیح کی طرف ہے۔ قال ابن عبد البر
في الاستذكار هذا الحديث عندهم معلول فمنهم من قال لم يسمع حبيبٌ من عروة
ومنهم مَن قال هو عروة المزني وضعّفوا هذا الحديث وصحّحه الكوفيّون واثبتوه
لرواية الثقات من ائمة الحديث وحبيب بن ابي ثابت لا ينكر لقاؤه عروة لروايته
عمّن هو اكبر من عروة واجلّ واقدم موتاً وهو امامٌ ثقةٌ من العلماء الاجلّة۔

جواب سوم یہ حدیث اور طریقوں سے بھی مروی ہے جن میں عروہ بن زبیر مذکور نہیں ہیں۔
منها ما روى معبد بن نباتة عن محمد بن عمر بن عطاء عن
عائشةؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يُقبّل ولا يتوضّأ۔
امام شافعیؒ فرماتے ہیں لا أعرف حالَ معبد فان كان ثقةً فالحجّةُ فيما رُوي عن
النبي صلى الله عليه وسلم انتهى۔ حكاه في التلخيص۔ ومنها طريق آخر في ابن ماجه عن
ابي بكر بن شيبة عن محمد بن فضيل عن حجاج عن عمرو بن شعيب عن زينب السهمية
عن عائشة الحديث۔ قال الزيلعي وهذا اسنادٌ جيّدٌ۔ ومنها ما رواه النسائي من طريق
عبد الرحمن بن القاسم عن القاسم عن عائشة الحديث۔ قال الزيلعي وهذا الاسناد على
شرط الصحيح دیکھیے نصب الرایہ و جوہر نقی وغیرہ۔

دلیل ثانی اخرج عبدُ الرزاق عن عمرو بن شعيب عن امرأةٍ سمّاها انها سمعت عائشةؓ
تقول كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ ثم يخرج الى الصلوة
فيقبّلني ثم يمضي الى الصلوة ولم يحدث وضوءً۔

دلیل ثالث اخرج ابن ماجه عن عمرو بن شعيب عن زينب السهميّة عن عائشة
انّ رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتوضّأ ثم يُقبّل ويصلّي ولا
يتوضّأ وربّما فعله بي۔ ان دو روایات میں ضُعف ہے۔ کیونکہ روایتِ عبد الرزاق
میں امرأہ مجہولہ ہے۔ اور روایتِ ابن ماجہ میں زینب بھی غیر معروفہ ہے۔ کما في
الاستذكار۔

دلیل رابع اخرج الدارقطنی عن عائشۃ انہ بلغہا قولُ ابن عمرؓ فی القُبلۃِ الوضوءُ فقالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یُقبّل وھو صائم و لایتوضّأ۔

دلیل خامس اخرج ابن ابی شیبۃ من طریق سفیان عن ابی روق عن ابراھیم التیمی عن عائشۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبّل ثم صلّٰی ولم یتوضّأ۔ ورواہ الترمذی فی ھذا الباب وفیہ قبّلہا ولم یتوضّأ۔

اعتراض حدیثِ ھذا پر اوّلاً یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں ایک راوی ابوروق ہے اور وہ منفرد ہے اس روایت میں۔ وھولیس بحجۃ فیما انفرد بہ۔ ثانیاً یہ اعتراض ہے کہ یہ مُرسل ہے کما قال الترمذی ولا نعرفُ لابراھیم التیمی سماعًا من عائشۃؓ۔

جواب استذکار میں ہے انّ ابا روقٍ ثقۃٌ لم یذکر احدٌ ممّن یُعتمد علٰی قولہ جرحہ۔ نیز ابراھیم تیمی ثقہ ہیں اور مراسیلِ ثقات حجت ہیں ویکفی فی تحسین ھذا الخبر قول النسائی بعد ما رواہ بالطریق المذکور لیس فی ھذا الباب حدیثٌ احسن من ھذا الحدیث وان کان مرسلًا۔ انتہی۔

دلیل سادس وروی النسائی عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت ان کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیصلّی وانّی معترضۃ بین یدیہ اعتراض الجنازۃ حتی اذا اراد ان یوتر مسّنی برجلہ۔

وروی ایضًا عنہا قالت لقد رأیتنی معترضۃً بین یدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلٰی الہ وسلم وھو یُصلّی فاذا اراد ان یسجد غمز رجلی فضممتُہا الیّ ثم یسجُد۔

وروی ایضًا عنہا قالت کنتُ انام بین یدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلٰی الہ وسلم ورجلای فی قبلتہ فاذا سجد غمزنی فقبضتُ رجلیّ فاذا قام بسطتہما والبیوتُ یومئذٍ لیس فیہا مصابیح۔ ورواہ البخاری ومسلم ایضًا۔

وروی ابوداؤد عنہا قالت بئس ما عدلتمونا بالحمار و الکلب لقد رأیتُ

رسولَ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلّی وانا معترضۃٌ بین یدَیہ فاذا اراد ان یسجد غمَزَ رجلی فضممتُہا الیّ ثم یسجد۔

دلیل سابع۔ وروی النسائی عنہا قالت فقدتُّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذاتَ لیلۃٍ فجعلتُ اَطلبُہ بیدہ فوقعت یدَی علی قدمَیہ وھما منصوبتان وھو ساجدٌ یقول اعوذُ برضاك من سَخطك وبمعافاتك من عقوبتك واعوذ بك منك لا احصی ثناءً علیك انتَ کما اُثنَیتَ علی نفسك۔

دلیل ثامن۔ وروی البیہقی عن عائشۃ رضی اللہ عنہا من طریق العلاء بن الحارث وقال ھو مُرسلٌ جیّدٌ قالت قام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃً یصلی فاطال السجودَ حتی ظننتُ انہ قد قُبِض فلما رأیتُ ذلك قمتُ حتی حرّکتُ اِبہامہ فتحرّك فرجعتُ۔

فلما رفع رأسَہ من السجود وفرغ من صلاتہ قال یا عائشۃ اویا حمیراء ظننتِ انّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم قد خان بكِ قلتُ لا واللہ یا رسول اللہ ولکنّی ظننتُ انّكَ قد قُبِضتَ لطول سجودك فقال أتدرین ایّ لیلۃٍ ھذہ قلتُ اللہ ورسولہ اعلم قال ھٰذہ لیلۃُ النصف من شعبان اِنّ اللہ یَطلع علی عبادہ فیہا فیغفر للمستغفِرین ویرحم للمسترحمین ویؤخِّر اھلَ الحقد کما ھم۔

ھذا واللہ اعلم وعلمہ اتم۔



باب الوضوء من القئ والرعاف **حدثنا** ابو عبیدۃ بن ابی السفر واسحٰق بن منصور قال ابو عبیدۃ ثنا وقال اسحٰق انا عبد الصمد بن عبد الوارث قال حدثنی ابی عن حسین المعلّم عن یحیی بن ابی کثیر قال حدثنی عبد الرحمٰن بن عمرو الاوزاعی

باب الوضوء من القئ والرعاف

رُعاف بضم الراء کا معنیٰ ہے نکسیر۔ وہ خون جو ناک سے نکلے۔ رَعّاف بتشدید عین کا معنیٰ ہے بہت نکسیر والا۔ یقال رعف الرجل رعفا و رعافا نکسیر والا ہونا۔ باب سمع و نصر و فتح۔ یہاں رُعاف سے مطلق دم مراد ہے۔ کیونکہ آگے مصنف امام ترمذیؒ نے جو مسالہ بیان کیا ہے۔ وہ مطلق خروج دم سے متعلق ہے۔

امام ترمذیؒ کا مقصد باب ھذا میں یہ اختلاف بیان کرنا ہے۔ کہ خارج من السبیلین کے علاوہ بدن سے امر نجس کا خروج مثل دم۔ قئ۔ قیح ناقض وضوء ہے یا نہیں۔ اسی وجہ سے ترجمۃ الباب میں لفظ "والرعاف" کا اضافہ کیا۔ یعنی ترمذیؒ نے اشارہ کیا حدیث باب ھذا سے استنباط کی طرف۔ حدیث ھذا میں اگرچہ فقط ذکر قئ ہے۔ مگر دم وغیرہ کا حکم بھی وہی ہے جو قئ کا ہے۔

اعتراض۔ یہاں یہ اعتراض وارد ہوتا ہے۔ کہ ترجمۃ الباب مطابق حدیث باب نہیں ہے۔ وجہ عدم مطابقت یہ ہے۔ کہ حدیث باب ہذا میں رُعاف کا ذکر نہیں ہے۔

جواب اوّل۔ حاصل جواب و دفع اعتراض یہ ہے۔ کہ ترجمۃ الباب مبنی ہے حدیث باب کے مآل مفہوم و استنباط پر نہ کہ ظاہری لفظ حدیث پر۔

جواب دوم۔ نیز ممکن ہے۔ کہ اس اعتراض کا یہ جواب دیا جائے کہ اس ترجمۃ الباب میں عبارات کتب فقہ ملحوظ و منظور ہیں۔ کتب فقہ میں عموماً مسالہ قئ کے ساتھ رعاف کا ذکر متصلاً ہوتا ہے۔ کتب فقہ کی متابعت کرتے ہوئے ترمذیؒ نے ترجمۃ الباب میں رعاف کا ذکر کیا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی عبارت ہے کتاب الام میں۔ واذا قاء الرجل غسل فاہ و کذلک اذا رعف غسل ما ماسّ الدم من انفہ وغیرہ ولا یجزیہ غیر ذلک۔ انتھی

عن يعيش بن الوليد المخزومی عن ابيه عن معدان بن ابی طلحة **عن** ابی الدرداء ان رسول الله صلی الله عليه وسلم قاء فتوضأ فلقيت ثوبان فی مسجد دمشق فذكرت ذلك له فقال صدق انا صببت له وضوءه وقال اسحاق بن منصور معدان بن طلحة **قال** ابوعيسیٰ وابن ابی طلحة اصح **قال** ابوعيسیٰ وقد رأی غير واحد من اهل العلم من اصحاب النبی صلی الله عليه وسلم وغيرهم من التابعين الوضوء من القیء والرعاف وهو قول سفيان الثوری وابن المبارك واحمد واسحاق وقال بعض اهل العلم ليس فی القیء والرعاف وضوء وهو قول مالك والشافعی وقد جوّد حسين المعلم هذا الحديث وحديث حسين اصح شئ فی هذا الباب وروی معمر هذا الحديث عن يحيیٰ ابن ابی كثير فأخطأ فيه فقال عن يعيش بن الوليد عن خالد بن معدان عن ابی الدرداء ولم يذكر فيه الاوزاعی وقال عن خالد بن معدان وانما هو معدان بن ابی طلحة

بحذف يسير۔

جواب سوم۔ نیز اضافۂ لفظِ رُعاف کا مبنیٰ ممکن ہے کہ یہ ہو کہ بعض روایاتِ حدیثِ ہذا میں قئ کے ساتھ رُعاف کا ذکر ہے۔ کما اخرج ابن ماجہ عن عائشۃؓ مرفوعًا من اصابہ قئ او رعاف او قلس او مذی فلیتوضأ ثم لیبن علی صلاتہ وھو فی ذلك لایتکلم۔

باب ھذا میں تین مسائل ہیں۔ آگے ان کی تفصیل وتوضیح آرہی ہے۔

مسألہ اولیٰ پہلا مسألہ قئ سے متعلق ہے۔ کہ وہ ناقضِ وضوء ہے یا نہیں۔ اس مسئلے میں تین مذاہب ہیں۔

مذہب اوّل۔ قئ ناقضِ وضوء نہیں ہے مطلقًا۔ خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو۔ یہ مذہب امام شافعیؒ وغیرہ ائمہ کا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک خروج قئ ودم وغیرہ ناقضِ وضوء نہیں ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔ کہ امرِ نجس خارج من غیر سبیلین سے وضوء نہیں ٹوٹتا۔ تو ان کے نزدیک قئ ودم وغیرہ امور نجس ہیں لیکن وہ ناقضِ وضوء نہیں ہیں۔ جیسا کہ ابھی مذکورہ صدر عبارتِ کتاب الامّ سے آپ کو معلوم ہوگیا۔ ان کے دلائل کی تفصیل مسألہ ثانیہ کے بیان میں آئے گی۔

مذہب ثانی۔ امام احمدؒ کے نزدیک قئ کثیر ناقضِ وضوء ہے اور غیر کثیر ناقض نہیں ہے۔ والكثير ما يستفحشه كل انسان وقيل اذا كان اقل من نصف الفم لا يتوضأ۔

مذہب ثالث۔ احناف کے نزدیک قیٔ ناقضِ وضوء ہے۔ مذہبِ حنفی میں قیٔ کے ناقض ہونے میں قدرے تفصیل ہے جس کا بیان آگے آرہا ہے۔ قیٔ کے ناقض ہونے کے بارے میں حنفیہ کے ادلّہ زیادہ ہیں۔ جن کی تفصیل مسألہ ثانیہ کے بیان میں آرہی ہے۔ حدیثِ بابِ ھٰذا للترمذی "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاء فتوضأ"۔ حنفیہ کی دلیل ہے۔

فائدہ۔ مذہب حنفی میں تفصیل ہے جس کا جاننا نہایت ضروری ہے۔ وہ یہ کہ اس مسئلے میں دو قول ہیں ائمۂ احناف کے۔

قول اوّل۔ اکثر ائمۂ احناف کے نزدیک مطلق قیٔ ناقضِ وضوء نہیں ہے۔ بلکہ صرف وہ قیٔ ناقضِ وضوء ہے جو مِلُ الفم ہو۔ ومثلہ روایۃ عن احمدؒ کما فی المغنی۔ یہ قول ہے امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کا۔

قول ثانی۔ امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔ کہ قیٔ مطلقاً حدث یعنی ناقضِ وضوء ہے اگرچہ قلیل ہو۔ امام زفرؒ اپنے قول کی تائید و اثبات میں کئی ادلّہ پیش کرتے ہیں۔ یہاں ان کے تین ادلّہ ذکر کیے جارہے ہیں۔

دلیل اوّل۔ امام زفر رحمہ اللہ کی دلیلِ اوّل یہ حدیث مرفوع ہے القَلَسُ حَدَثٌ کذا فی البدائع۔ قلس کا معنی ہے مطلق قیٔ خواہ قلیل ہو خواہ کثیر ہو۔

خلیل بن احمدؒ قلس کے معنی میں فرماتے ہیں ھو ما خرج من الحلق مِلٔ الفم او دونہ۔ نہایہ میں ہے القَلَس ما خرج من الجوف۔

وعن عائشۃؓ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مَن اصابہ قیٔ او رعاف او قلس او مَذِیٌ فلینصرف فلیتوضأ ثم لیبْنِ علی صلاتہ وھو فی ذلک لا یتکلم۔ رواہ الدارقطنی وابن ماجہ۔

اس حدیث میں قلس و قیٔ دونوں مطلق ہیں جو قلیل کو بھی شامل ہے۔ معلوم ہوا کہ قیٔ قلیل بھی ناقض ہے۔

امام زفرؒ کی اس دلیل کے کئی جوابات ہیں۔ جو درج ذیل ہیں۔

جواب اوّل۔ یہ حدیثِ ابن ماجہ متعدد ائمہ کے نزدیک معلول ہے اسمٰعیل بن عیاشؒ کی وجہ سے۔ پس حق یہ ہے۔ کہ یہ حدیث مرسل ہے۔ قال ابن معینؒ ھذا حدیث ضعیف۔

جواب ثانی ۔ یہ حدیث محمول ہے قیٔ مل الفم پر۔ کیونکہ بعض احادیث میں قیٔ مل الفم کی تصریح ہے۔ اس طرح احادیث میں تطبیق ہو جائے گی اور تعارض باقی نہیں رہے گا۔

جواب ثالث ۔ مراد قیٔ مل الفم ہے۔ لانّ المطلق ینصرف الی الکامل والکامل ھو القیٔ ملٔ الفم۔

دلیل ثانی ۔ امام زفرؒ کی دوسری دلیل یہ ہے۔ عن ابی سعیدؓ عند الدارقطنی مرفوعاً اذا قاء احدکم او رعف وھو فی الصلاۃ او احدث فلینصرف فلیتوضأ ثم لیجیٔ فلیبن علی ما مضی۔

اس حدیث میں بھی لفظِ قاء مطلق ہے جو قلیل کو بھی شامل ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ قیٔ قلیل بھی ناقضِ وضوء ہے۔

جواب اوّل ۔ یہ حدیث ضعیف ہے ابوبکر الزاہری کی وجہ سے۔ جو کہ متروک ہے محدّثین کے نزدیک۔

جواب ثانی ۔ یہ حدیث محمول ہے قیٔ ملٔ الفم پر۔ توفیقاً بین الاحادیث و دفعاً للتعارض۔

دلیل ثالث ۔ الحدث اسم لخارجٍ نجسٍ وقد وُجِدَ ھٰذا فی القیٔ القلیل لانّ القلیل خارجٌ کالکثیر قال زفرؒ فیجب ان یستوی القیٔ القلیل والکثیر فی نقض الوضؤ کالخارج من السبیلین۔

جواب اوّل ۔ یہ دلیل عقلی ہے مقابلہ نصوص میں۔ لہٰذا وہ مسموع و مقبول نہیں ہے۔

جواب ثانی ۔ ناقضِ وضوء وہ قیٔ ہے جو خارج من الفم ہو نہ کہ وہ قیٔ جو خارج الی الفم ہو۔ کیونکہ فم من وجہ حکم داخلِ بدن میں ہے۔ اور جس قیٔ کا ردّ (واپس کرنا) ممکن ہو وہ فی حکم عدم خارج ہے۔ اور قلیل کا ردّ (واپس نکلنا) ممکن ہے۔ اور جس قیٔ کا ردّ (واپس نکلنا) ممکن نہ ہو یعنی کثیر ہو وہ فی حکم خارج ہے۔

پس جب قلیل فی حکم خارج نہیں ہے تو وہ ناقضِ وضوء بھی نہیں ہے۔

فقہاء لکھتے ہیں۔ کہ ناقضِ وضوء وہ ہے جو کہ خارج ہو نہ کہ مُخرَج۔ خارج وہ ہے جو خود بخود نکلے۔ اور مُخرَج وہ قیٔ ہے جو زبردستی منہ سے خارج کی جائے۔ اور قلیل اگرچہ خارج بھی ہو جائے تو وہ فی حکم مُخرَج ہے۔ اور اخراجِ نجس ناقضِ وضوء نہیں ہے۔ بلکہ خروجِ نجس ہی

ناقض ہے۔

قالوا ان الخروج فی حکم السیلان للدم فکما ان الدم لا ینقض الا اذا کان سائلاً کذلک القیئ لا ینقض الوضوء الا اذا کان خارجاً۔

دلیل قولِ اول۔ قول اول اکثر احناف کا ہے۔ امام زفرؒ کے علاوہ جمہور حنفیہ کے نزدیک وہ قے ناقض ہے جو ملئ الفم ہو۔ ان کی دلیل حدیثِ علی رضی اللہ عنہ ہے۔ حدیثِ علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ یہ ہے۔

الوضوءُ کتبہ اللہ علینا من الحدث قال صلی اللہ علیہ وسلم بل من سبع وفیہا او دسعۃٌ تملأُ الفم۔

دسعۃ کا معنی ہے منہ بھر کے قی کرنا۔ یقال دسع الرجل دسعًا۔ باب فتح۔ اس اثر سے معلوم ہوگیا۔ کہ وہ قیٔ ناقضِ وضوء ہے جو ملئُ الفم ہو۔

بدائع وغیرہ میں ہے۔ کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے موقوفاً و مرفوعاً مروی ہے انہ عدّ الاحداث وفیہا او دسعۃٌ تملأُ الفم۔

فائدہ۔ قے ملئ الفم کی تفسیر میں متعدد اقوال ہیں فقہاء احناف کے۔ جو درج ذیل ہیں۔

قول اول۔ ہو ما لا یمکن امساکہ الا بکلفۃ۔ کذا فی المعراج۔

قول ثانی۔ حسن بن زیاد حنفیؒ فرماتے ہیں ہو ان یعجز عن امساکہ و ردّہ۔ یہ تفسیرِ ثانی تفسیرِ اول کے قریب ہے۔ اسی تفسیر ثانی پر اعتماد کیا ہے شیخ ابو منصورؒ نے۔ اور یہی صحیح ہے عام فقہاء کے نزدیک۔ کما فی البدائع وغیرہ۔

قول ثالث۔ ابو علی دقاقؒ فرماتے ہیں ہو ان یمنعہ من الکلام۔

فائدہ ثانیہ۔ بیانِ سابق سے یہ بات معلوم ہوگئی۔ کہ امام زفر رحمہ اللہ کے سوا دیگر ائمہ احناف کے نزدیک قئ ملئ الفم ہی ناقضِ وضوء ہے نہ کہ مطلق قے۔

سوال۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے۔ کہ اگر ایک شخص نے تھوڑی تھوڑی قی کی۔ اور ہر مرتبہ وہ ملئ الفم سے کم تھی تو اس کا کیا حکم ہے؟ آیا وہ جمع کی جائے گی یا نہیں۔ اور اگر جمع کی جائے گی تو کن شرائط کے تحت جمع کی جائے گی؟۔

جواب۔ اس سوال کا جواب یہ ہے۔ کہ فقہائے احناف کے اس میں تین قول ہیں۔

قولِ اول۔ ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔ کہ متفرق قے جمع کی جائے گی بشرط اتحادِ مجلس۔

یعنی اگر یہ تھوڑی قئے ایک ہی مجلس میں آئی۔ تو یہ قلیل قلیل قی جمع کی جائے گی۔ اگر وہ ملءُ الفم بنے تو حدث ہے یعنی ناقض ہے ورنہ نہیں۔ اور اگر مجلس مختلف ہو تو جمع نہیں کی جائے گی۔

قول ثانی ۔ یہ امام محمدؒ کا قول ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔ کہ سبب قی یعنی غثیان اگر متحد ہو تو یہ قلیل قلیل قئے جمع کی جائے گی۔ اگرچہ مجلس مختلف ہو۔ پس اگر وہ ملءُ الفم بنے تو ناقضِ وضوء ہے ورنہ نہیں۔

بدائع میں ہے وروی عن محمدؒ انہ إن کان بسبب غثیانٍ واحدٍ یجمع والّا فلا۔ غثیان کا معنی ہے دل اٹھنا۔ متلی ہونا۔

قول ثالث ۔ ابو علی دقاق حنفیؒ فرماتے ہیں یجمع القیءُ القلیل کیف ما کان سواء اتّحد المجلس أم لا۔ وسواء اتّحد السببُ الغثیان ام لا۔

دلیل ابو یوسف ۔ ابو یوسفؒ فرماتے ہیں۔ کہ شریعت کے مختلف احکام کا دار و مدار اتّحادِ مجلس پر ہے۔ مثل ایجاب وقبول فی البیع۔ وتکرار سجدۃ التلاوۃ وغیرہ۔ لہٰذا یہاں بھی اتحادِ مجلس ہی جمعِ قئ قلیل کے لیے مناط و مدار ہونا چاہیے۔

قال انّ المجلس جُعِل فی الشرع جامعًا لاشیاء متفرقۃ کما فی باب البیع وسجدۃ التلاوۃ۔

دلیل امام محمدؒ ۔ امام محمدؒ اپنے قول کی تائید میں یہ دلیل پیش کرتے ہیں۔ کہ سبب ہی پر احکامِ شرعیہ دائر ہوتے ہیں۔ احکامِ شرعیہ میں وجودًا وعدمًا سبب ہی دخیل ہوتا ہے دیکھیے وقت ظہر سببِ صلاۃِ ظہر ہے۔ پس جب تک وقتِ ظہر نہ آئے نمازِ ظہر جائز نہیں ہے۔

اسی طرح طلوعِ فجر یوم عید سبب وجوب صدقۃ الفطر ہے۔ پس جو شخص یہ وقتِ فجر پالے اس پر صدقۂ فطر واجب ہے۔ اور جو شخص عید کی رات فجر سے قبل وفات پاجائے تو اس پر صدقۂ فطر واجب نہیں ہے۔

صاحبِ کنز وصاحبِ بدائع واکثر علمائے احناف قولِ محمدؒ کو اظہر واولیٰ کہتے ہیں۔ بدائع میں ہے۔ وقول محمد اظہر لان اعتبارَ المجلس اعتبارُ المکان واعتبارَ الغثیان اعتبارُ السبب والوجود یضاف الی السبب لا الی المکان۔

کتاب البحر الرائق میں ہے والاصحّ قول محمدؒ لانّ الاصل اضافۃ الاحکام الی الاسباب و

انّما ترك فی بعض الصور للضرورة۔ انتھی۔

بعض فقہاء لکھتے ہیں کہ مسالۂ ھذا میں چار صورتیں ہیں۔ کتب فقہ میں اُن صورِ اربعہ کی تفصیل موجود ہے۔ ان کا خلاصہ یہ ہے۔

صورتِ اولیٰ یہ ہے کہ سبب و مجلس دونوں متّحد ہوں۔

صورتِ ثانیہ یہ ہے کہ دونوں مختلف و متعدد ہوں۔

صورتِ ثالثہ یہ ہے کہ سبب متّحد ہو نہ کہ مجلس۔

صورتِ رابعہ عکسِ صورتِ ثالثہ ہے۔

پس صورتِ اولیٰ میں قلیل قلیل قی جمع کی جائے گی اتّفاقاً۔ اور صورتِ ثانیہ میں باتفاق جمع نہیں کی جائے گی۔ اور صورتِ ثالثہ میں فقط امام محمدؒ جمع پر عمل فرماتے ہیں۔ اور صورتِ رابعہ میں صرف ابو یوسفؒ جمع کے قائل ہیں۔

فائدہ ثالثہ۔ اگر یہ قئے بلغم ہو، تو وہ ناقض نہیں ہے۔ اگرچہ ملئ الفم ہو مطلقاً لعدم اختلاطہٖ بالنجاسۃ لکونہٖ لزجًا صقیلاً لا یتداخلہ اجزاءُ النجاسۃ خلافاً لابی یوسف حیث قال ینقض البلغم الخارج من الجوف اذا کان ملأ الفم لانّہ یتنجّس فی المعدۃ بالمجاورۃ بخلاف النازل من الرأس حیث لا ینقض فان الرأس لیس محلًّا للنجاسۃ۔

اگر قئے دم والی ہو تو اس میں احناف کے تین قول ہیں جو ذیل میں مندرج ہیں۔

قول اوّل۔ یہ حدث ہے عند ابی حنیفہؒ و ابی یوسفؒ خواہ قلیل ہو یا کثیر۔ جامد ہو یا مائع۔

قول ثانی حسن بن زیادؒ کے نزدیک اگر یہ دم مائع ہو تو ناقضِ وضوء ہے مطلقاً خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو۔ اور اگر جامد ہو تو ناقض نہیں ہے اِلّا یہ کہ وہ ملئ الفم ہو۔

قول ثالث۔ ابن رستم حنفیؒ کی روایت ہے امام محمدؒ سے۔ انّہ لیس بحدث مالم یملأ الفم کیف ما کان۔ بعض مشائخ نے قولِ محمدؒ کو ترجیح دی ہے۔ مگر عام مشائخ قولِ شیخین کو جو قولِ اوّل ہے اصح کہتے ہیں۔

یہ تین اقوال اُس دم سے متعلق تھے جو خارج من الجوف والمعدہ ہو۔ اور جو دم نازل من الرأس ہو بصورتِ قیٔ۔ پس اگر وہ مائع ہو تو مطلقاً ناقض ہے باتفاق ائمہ کرام۔ اور اگر علق و منجمد ہو تو دمِ قلیل ناقض نہیں ہے بالاتفاق۔ اور ملئ الفم ناقض ہے بالاتفاق۔ لانّہ سوداء محترقۃ کذا فی کتب الفقہ۔

مسألہ ثانیہ ۔ رطوباتِ خارجہ از بدنِ انسان کی تین اقسام ہیں۔

قسم اوّل ۔ پہلی قسم رطوباتِ طاہرہ ہیں مثلِ دمع، عرق، مخاط، لعاب وغیرہ ۔ یہ اشیاء باتفاقِ ائمہ طاہر ہیں۔ اور باتفاق یہ ناقضِ وضوء نہیں ہیں۔

قسم ثانی ۔ دوم خارج من السبیلین ہیں مثل بول، غائط ۔ دم وغیرہ ۔ یہ باتفاقِ ائمہ ناقضِ وضوء ہیں۔

قسم ثالث ۔ تیسری قسم رطوباتِ نجسہ خارجہ من غیر السبیلین ہیں۔ مثل دم ۔ قیح (پیپ) قئے وغیرہ۔

یہ امور باتفاقِ ائمہ نجس ہیں۔ البتہ ان کے ناقض للوضوء ہونے میں اختلاف ہے۔ بابِ ھذا میں اس اختلاف کا بیان مقصود ہے۔ اس میں کئی مذاہب ہیں۔

یہ بہت بڑا اختلاف ہے۔ کیونکہ اس پر جواز و عدم جواز صلاۃ وغیرہ امور کبیرہ مترتب ہوتے ہیں۔ خروج دم کے بعد عندنا وضوء ٹوٹ جاتا ہے اور نماز پڑھنا حرام ہے مسّ قرآن وطواف حرام ہیں۔ اور خصم کے نزدیک وضوء نہیں ٹوٹتا لھذا نماز پڑھنا مسّ قرآن اور طواف جائز ہیں۔ اس لیے ہم یہ مسئلہ قدرے تفصیل وبسط سے بیان کرنا چاہتے ہیں۔

مذہب اوّل ۔ خارج من غیر السبیلین مثل دم وقیح وقئے ناقضِ وضوء نہیں ہے عند الشافعیؒ و مالکؒ و ابی ثورؒ و ابن المنذرؒ و داؤدؒ و مکحولؒ و سعید بن المسیبؒ فی روایۃٍ۔

قال ابن عبد البرؒ فی الاستذکار وھو قول ابن عباس و جابر و ابی ھریرۃ و عائشۃ رضی اللہ عنھم ۔ انتھی ۔ صحیح بخاری میں ہے قال محمد بن علیؒ ابو جعفر الباقر و عطاء و طاؤس واھل الحجاز لیس فی الدم وضوءٌ وعصر ابن عمر بثرۃً فخرج منھا الدم فلم یتوضأ۔

مذہب ثانی ۔ یہ امور ناقضِ وضوء ہیں عند ابی حنیفہؒ و عند احمدؒ ایضاً کما فی المغنی و عند اسحاق بن راھویہؒ و سفیان الثوریؒ والاوزاعیؒ والشعبیؒ و ابراھیم النخعیؒ و قتادۃؒ و عروۃؒ و علقمۃؒ و الاسودؒ ۔ اور یہی قول ہے صحابہؓ میں سے عشرہ مبشرہ کا ۔ اور یہی قول ہے ابن مسعود و ابن عمر و زید بن ثابت و ابی موسی الاشعری و ابوالدرداء رضی اللہ عنھم کا ۔ عینی شرح ہدایہ میں لکھتے ہیں۔ وھو قول اکثر الفقہاء ۔

لیکن حنفیہ یہ قید لگاتے ہیں دم ناقض ہیں کہ وہ سائل ہو ۔ اور قئے میں یہ قید کہ وہ ملٔ الفم ہو ۔

پس دم سائل ناقضِ وضوء ہے اور دم غیر سائل ناقضِ وضوء نہیں ہے لما روی ابن عدی فی الکامل باسنادہ عن زید بن ثابت مرفوعًا الوضوءُ من کلّ دمٍ سائل۔

فقہاء کہتے ہیں۔ ینقض الدمُ الوضوءَ اذا سال الیٰ موضع یلحقہ حکم التطہیر فغیر السائل بادٍ ولیس بخارج۔

بعض علماء نے یہ قید بھی لگائی ہے۔ کہ وہ دم خارج ہو نہ کہ مُخرَج۔ لہذا قصدًا و عمدًا پھوڑے سے خون پیپ نکالنا ناقضِ وضوء نہیں ہے۔ یہی مختار ہے صاحب ھدایہ کا۔ لیکن امام شمس الائمہ وغیرہ کے نزدیک مُخرَج بھی ناقض ہے اور یہی قول مختار و مفتیٰ بہ بھی ہے۔

بحرِ رائق میں ہے وامّا ما سال بعصرٍ وکان بحیث لو لم یعصر لم یسل قالوا لا ینقض لانّہ لیس بخارجٍ وانّما ھو مخرَج وھو مختار صاحب الھدایۃ وقال شمس الائمۃ ینقض وھو حدث عمدٍ عندہ وھو الاصحّ۔ کذا فی فتح القدیر لانّہ لا تاثیر یظھر للاخراج وعدمہ فی ھذا الحکم بل لکونہ خارجًا نجسًا وذالک یتحقق مع الاخراج کما یتحقق مع عدمہ فصار کالفصد کیف وجمیع الادلّۃ الموردۃ من السُنّۃ والقیاس یُفید تعلیقَ النقض بالخارج النجس وھو ثابت فی المخرَج۔ انتہیٰ۔

فائدہ۔ علّامہ زاہدیؒ نے اس سلسلہ میں بہترین تقریر کی ہے۔ وہ کتاب مجتبیٰ میں فرماتے ہیں انّ الخارج من بدن الآدمی نوعان۔ طاھرٌ کالدمع والعَرَق والمخاط وانّہ لیس بحدث بالاجماع و(الثانی) نجسٌ وانّہ اربعۃ انواع۔

(۱) خارجٌ من السبیلین معتادٌ کالبول والغائط۔

(۲) وخارجٌ منھما غیر معتاد کدم المستحاضۃ۔

(۳) وخارجٌ من غیر السبیلین کثیرٌ۔

(۴) وخارجٌ منہ قلیلٌ۔

فالاوّل حدثٌ بالاجماع۔ والثانی حدثٌ عند الکل الا عند مالکؒ۔ وامّا الثالث فھو حدثٌ عندنا خلافًا للشافعیؒ۔ ومذھبنا ھو مذھب العبادلۃ والعشرۃ المبشّرۃ۔ وامّا الرابع فھو حدث عند زفرؒ خلافًا للباقین ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ۔ انتہیٰ۔

ادلّہ احناف۔ احناف اپنے مسلک کی تائید میں متعدّد ادلّہ پیش کرتے ہیں۔ ان ادلّہ میں سے چند ادلّہ کی توضیح آگے پیش کی جا رہی ہے۔

دلیل اوّل۔ حدیثِ باب ھذا للترمذی احناف کی واضح دلیل ہے۔ عن ابی الدرداءؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاء فتوضّأ قال فلقیتُ ثوبان فی مسجد دمشق الحدیث۔ ورواہ الحاکم فی المستدرک وقال صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرّجاہ۔

اس حدیث سے قَی کا ناقض للوضوء ہونا ثابت ہوگیا۔ لہٰذا دم و قیح بھی ناقض وضوء ہوں گے۔ اذلاقائل بالفصل۔

احناف کی اس دلیل پر مخالفین نے متعدّد اعتراضات کیے ہیں۔

اعتراض اوّل۔ حدیثِ ھذا میں اضطراب ہے۔ جس کی طرف خود امام ترمذی نے یہاں اشارہ فرمایا ہے۔

کیونکہ یحییٰ بن ابی کثیر (جو راوی ہیں حدیثِ ھذا کے) کے ایک تلمیذ معمرؒ یوں روایت کرتے ہیں کما قال الترمذی عن یحیی بن ابی کثیر عن یعیش عن خالد بن معدان عن ابی الدرداءؓ۔ اس میں انہوں نے امام اوزاعیؒ کا ذکر نہیں کیا۔

جب کہ دیگر تلامذۂ یحییٰ یوں سند ذکر کرتے ہیں۔ عن یحیی بن ابی کثیر عن عبدالرحمن ابن عمر الاوزاعی عن یعیش بن الولید عن ابیہ عن معدان بن ابی طلحۃ عن ابی الدرداءؓ۔

پس معمر نے سندِ ھذا میں دو غلطیاں کی ہیں۔ اوّل عدم ذکرِ اوزاعیؒ۔ دوم انہوں نے ابوالدرداءؓ کے تلمیذ کے نام میں غلطی کی ہے۔ معمرؒ نے کہا عن خالد بن معدان عن ابی الدرداءؓ۔ حالانکہ صحیح یوں ہے عن معدان بن ابی طلحۃ عن ابی الدرداء کما قال الترمذی۔

جواب۔ احناف اس اعتراض کے جواب میں کہتے ہیں۔ کہ جب ایک حدیث کی متعدّد سندیں ہوں۔ اور بعض میں اضطراب ہو اور بعض مضبوط و خالی عن الاضطراب ہو تو ایک روایت کا اضطراب دوسری سندِ مضبوط و صحیح کیلئے نقصان دہ نہیں ہے۔

لہٰذا یہاں معمرؒ کے طریقے میں اگرچہ اضطراب ہے۔ لیکن حسین معلّم (جو دوسرا تلمیذ ہے یحییٰ بن ابی کثیر کا) کا طریقہ جیّد و مضبوط ہے اور اضطراب سے خالی ہے۔ لہٰذا اس حدیث کی سند بے داغ ہے اس لیے ترمذی نے حدیثِ ھذا کو اصح کہا ہے۔ اور فرمایا ہے۔ قد جوّد حسین المعلّم ھذا الحدیث وحدیث حسین اصحّ شیٔ فی ھذا الباب۔

ابن الجوزیؒ کتاب التحقیق میں لکھتے ہیں قال الاثرم قلتُ لاحمد قد اضطربوا فی ھذا الحدیث فقال قد جوّدہ حسین، انتہٰی۔

اعتراض ثانی بیہقیؒ امام شافعیؒ کا یہ قول نقل کرتے ہیں۔ کہ حدیث ھذا میں وضوء سے مراد غسلِ فم ہے۔ یعنی وضوء لغوی مراد ہے۔ ثم اسند عن معاذ بن جبل انہ قال کنّا نسمّی غسل الفم و الید وضوءً۔

جواب ۔ وضوء معنی معروف میں حقیقت شرعیہ ہے اور بمعنی غسلِ فم و ید مجاز شرعی ہے۔ اور عدول بطرفِ مجاز ضرورت و باعث کے بغیر جائز نہیں ہے پس مجاز پر کلام شارع کو حمل کرنا بغیر کسی دلیلِ شرعی و بغیر ضرورتِ شرعیہ کے درست نہیں ہے۔ ولو فتح باب التاویل الجری فی کثیر من النصوص فیختل کثیرٌ من الحجج الشرعیۃ التی بنوا علیھا الاحکام۔

البتہ جب ضرورت ہو اور دلیلِ شرعی تاویل کے لیے موجود ہو تو حمل علی المجاز میں اور تاویل میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور یہاں کوئی نص معنی مجازی کی مؤید موجود نہیں ہے۔

دلیل ثانی ۔ اخرج ابن ماجہ عن عائشۃؓ مرفوعاً من اصابہ قیءٌ او رعافٌ او قلسٌ او مذیٌ فلینصرف فلیتوضأ ثم لیبن علی صلاتہ وھو فی ذلک لا یتکلم۔

اس حدیثِ ابن ماجہ میں تصریح ہے۔ کہ قئے، دم اور مذی ناقض وضوء ہیں۔ یہ احناف کی واضح دلیل ہے۔ اس حدیث پر بہ ظاہر کئی اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ آگے وہ اعتراضات مع الاجوبہ ذکر کیے جاتے ہیں۔

اعتراض اوّل ۔ اس حدیث کی سند میں ایک راوی اسمٰعیل بن عیاشؒ ہیں جو کہ ضعیف ہیں عند البعض۔ نیز بعض علماء کہتے ہیں۔ کہ یہ حدیث متصل السند بھی نہیں ہے۔ کیونکہ بعض سندوں میں عائشہؓ کا ذکر نہیں ہے۔ لہٰذا یہ حدیث مرسل ہے۔

جوابِ اوّل اسمٰعیلؒ کی بہت سے ائمہ نے توثیق کی ہے۔ علی بن المدینیؒ فرماتے ہیں رجلان ھما صاحبا حدیث بلدھما اسمٰعیل بن عیاشؒ وعبد اللہ بن لھیعۃ۔ وقال یعقوب بن سفیانؒ تکلّم قومٌ فی اسمٰعیل واسمٰعیل ثقۃٌ عدلٌ أعلم الناس بحدیث اھل الشام وقال یزید ابن ھارونؒ ما رأیتُ احفظ من اسمٰعیل بن عیاشؒ ما ادری ما سفیان الثوریؒ۔ کذا فی تھذیب الکمال۔

پس ثابت ہو گیا۔ کہ اسمٰعیل ثقہ ہیں وہ اپنی سند میں زیادت ذکرِ عائشہؓ کرتے ہیں۔ اور

زیادتِ ثقہ مقبول ہے۔ لہذا یہ حدیث متصل اور مسند ہے۔ مرسل نہیں ہے۔

جواب دوم ۔ اور علی التسلیم کہ یہ مرسل ہے۔ جیساکہ متعدد محدثین نے کہا ہے۔ ہم احناف کہتے ہیں کہ مراسیل عندنا مقبول ہیں۔

اعتراض ثانی ۔ بیہقیؒ امام شافعیؒ کا یہ قول نقل کرتے ہیں لیست ھذہ الروایۃ ثابتۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وان صحت فتحمل علی غسل الدم لا علی وضوء الصلاۃ۔ انتہیٰ۔

جواب اوّل ۔ اس حدیث کو مطلقاً غیر ثابت کہنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ امام احمدؒ وغیرہ ائمۂ حدیث حدیثِ ھذا کے ثبوت وصحت مرسلاً کا اعتراف کرتے ہیں۔ اور مرسل جمہور ائمہ کے نزدیک حجت ہے۔

جواب دوم ۔ نیز ہم نے ثابت کیا۔ کہ اسمٰعیل ثقہ وعدل ہیں۔ لہذا یہ حدیث ثابت وصحیح ہے۔ نیز غسلِ دم پر حمل کرنے کے ارتکاب مجاز بغیر دلیل ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔

دلیل ثالث ۔ منطقی طریقہ کے مطابق ہم قیاس اقترانی کی شکلِ اوّل بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں الدمُ نجسٌ بالاتفاق۔ یہ صغریٰ ہے۔ وکلُّ ماھو نجسٌ ینبغی ان یکون ناقضاً للوضوء کالبول۔ یہ کبریٰ ہے۔ نتیجہ یہ ہے۔ الدمُ ناقضٌ ای ینبغی ان یکون ناقضاً

صغریٰ کی دلیل واضح ہے۔ کیونکہ شوافع وغیرہ اگرچہ دم کو ناقضِ وضو نہیں کہتے۔ لیکن وہ دم کو نجس مانتے ہیں۔ باقی کبریٰ بھی واضح ہے۔ کبریٰ میں قیاس ہے بول پر۔

دلیل رابع ۔ روی الدارقطنی۔ سندہ عن ابی سعید الخدریؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قاء احدکم اور رعف وھو فی الصلاۃ او احدث فلینصرف فلیتوضأ ثم لیجیٔ فلیبن علی مامضیٰ۔

اعتراض ۔ یہ حدیث معلول ہے راوی ابوبکر کی وجہ سے جو کہ ضعیف ہے۔ قال احمد لیس بشیٔ۔

جواب ۔ دیگر شواھد ومتابعات کے پیش نظر یہ حدیث قوی ہے اور قابلِ استدلال واحتجاج ہے۔ ان شواھد سے اس کے ضعف کا کچھ جبیرہ ہوجاتا ہے۔ لہذا اس کی معلولیت زیادہ نقصان دہ نہیں ہے۔

دلیل خامس ۔ بخاری وغیرہ میں ہے عن عائشۃؓ قالت جاءت فاطمۃ بنت ابی حبیش الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت یارسول اللہ انی امرأۃٌ مستحاضۃٌ فلا اطھر افادع

الصلاۃ؟ قال۔ لا۔ انّما ذٰلک عِرقٌ ولیست بالحیضۃ۔ وفی آخر ھذا الحدیث ثم توضّئی لکلِ صلاۃٍ حتی یجیئ ذٰلک الوقت۔

اِس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول انّما ذٰلک عِرق اس بات پر دالّ ہے کہ خروجِ دم ناقض وضوء ہے اس لیے فرمایا ثم توضّئی الخ۔

نیز انّما ذٰلک عِرقٌ میں اشارہ ہے کہ حالتِ استحاضہ میں نقضِ طہارت کا سبب صرف یہ ہے کہ یہ دم خارج من العرق ہے۔ اور اس صورت میں خروج من احد المخرجین کا نقضِ وضوء میں دخل نہیں ہے۔ ورنہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کی تصریح فرماتے۔ جب خروج من احد المخرجین کی تصریح نہیں فرمائی۔ تو معلوم ہوا کہ حالتِ استحاضہ میں خروجِ دم من احد المخرجین کا انتقاضِ وضوء میں دخل نہیں ہے۔ اور ثابت ہوا۔ کہ انتقاضِ طہارت میں اصل مؤثر واصل سبب خروجِ دم عِرق ہی ہے خواہ من السبیلین ہو یا من غیر السبیلین ہو۔

دلیل سادس۔ عن سلیمانؓ قال رآنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقد سال من انفی دمٌ فقال اَحدِث وضوءً۔ اخرجہ البزّار وسکت عنہ۔

دلیل سابع۔ عن عطاءٍ عن ابن عباسؓ مرفوعاً اذا رعف احدکم فی صلاتہ فلینصرف فلیغسل عنہ الدم ثم لیُعِد وضوءہ ولیستقبل صلاتہ۔ رواہ الدارقطنی۔

اس حدیث میں ایک راوی سلیمان ضعیف ہیں۔ لیکن دیگر شواہد کی تائید کی وجہ سے حدیثِ ھذا قابل احتجاج ہے۔

دلیل ثامن۔ امام محمد رحمہ اللہ کتاب الآثار میں لکھتے ہیں۔ اخبرنا ابو حنیفۃؒ عن حمادؒ عن ابراھیمؒ قال اذا قلَست مِلءَ فیک فأعِد وضوءَک واذا کان اقلّ من مِلءِ فیک فلا تُعِد وضوءَک۔

دلیل تاسع۔ روی محمدؒ فی الموطأ عن نافعؒ عن ابن عمرؓ انہ کان اذا رعف رجع فتوضّأ ولم یتکلّم ثم رجع فبنیٰ علی ماصلّی۔

خصم ابن عمرؓ کے بعض آثار اپنے لیے بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔ لیکن اس روایتِ مؤطا سے معلوم ہوا۔ کہ ابن عمرؓ خروجِ دم کو ناقضِ وضوء سمجھتے تھے۔

دلیل عاشر۔ روی البیھقی عن ابی ھریرۃؓ مرفوعاً یُعاد الوضوءُ من سبعٍ۔ اقطار البول والدم السائل والقیئ ومن دسعۃ تملأ الفم ونوم المضطجع وقھقھۃ الرجل فی صلاتہ و

خروج الدم۔

دلیل حادی عشر۔ اخرج الدارقطنی باسنادہ عن زید بن علی عن ابیہ عن جدہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم القلس حدث ۔

اعتراض۔ یہ حدیث ضعیف ہے۔ کیونکہ اس کا راوی سوار بن مصعب متروک ہے کما قال الدارقطنی۔ وقال البخاری منکر الحدیث وقال ابوداؤد لیس بثقۃ ۔

جواب۔ دیگر شواہدِ قویہ کے اعتبار سے اس کا ضعف کم ہوجاتا ہے۔

دلیل ثانی عشر۔ اخرج ابن عدیؒ فی الکامل باسنادہ عن عبد الرحمٰن بن ابان ابن عثمان بن عفان عن زید بن ثابت مرفوعًا الوضوءُ من کُلِّ دمٍ سائلٍ ۔

اعتراض۔ اس میں راوی احمد بن الفرجؒ ضعیف ہے بعض علماء کے نزدیک۔

جواب۔ اوّلاً جواب وہ ہے جو بار بار گذر گیا۔ کہ دیگر شواھد کے پیش نظر وہ قابل احتجاج ہے۔

ثانیًا ابن عدی اس کی تضعیف کے بعد فرماتے ہیں ولکنّہ یکتب فانّہ مع ضُعفہ قد احتملوا حدیثہ وقال ابن ابی حاتم محلّہ الصدق ۔

دلیل ثالث عشر۔ وعن علی رضی اللہ عنہ موقوفًا اذا وجد احدکم قیئًا فلینصرف فلیتوضّأ فان تکلّم استقبل والّا اعتدَّ بما مضیٰ۔ اخرجہ عبد الرزاق ۔

دلیل رابع عشر۔ ذکر ابن ابی شیبۃ باسنادہ عن نافع عن ابن عمرؓ قال من رعف فی صلاتہ فلینصرف فلیتوضّأ فان لم یتکلّم بَنٰی علی صلاتہ وان تکلّم استأنف۔

وذکر عبد الرزاق عن معمر عن الزہری عن سالم عن ابن عمرؓ قال اذا رعف الرجلُ فی الصلاۃ۔ الی قولہ۔ فانّہ ینصرف فیتوضّأ ثمّ یرجع فیُتِمُّ ما بَقِی علی ما مضیٰ مالم یتکلّم۔

دلیل خامس عشر۔ متعدد تابعین وغیرہ ائمہ کرام کے اقوال مؤیّدِ مذہبِ حنفی ہیں۔ قال الزہری الرعاف والقیٔ سواءٌ یتوضّأ منہما ویبنی ۔

دلیل سادس عشر۔ وذکر عبد الرزاق عن ابن جریج عن عبد الحمید بن جبیر انّہ سمع سعید بن المسیّبؒ یقول ان رعفتَ فی الصلاۃ فاشدُد منخریک وصلّ کما انت فان خرج من الدم شئٌ فتوضّأ۔

دلیل سابع عشر۔ اخرج الامام محمدؒ فی کتابہ الحجۃ علی اھل المدینۃ باسنادہٖ عن عمرو بن الحارث بن ابی ضرار عن عمر بن الخطابؓ فی الرجل اذا رعف فی صلاتہ انفتل فتوضأ ثم رجع فصلّی ما بقی واعتدّ بما مضی۔

دلیل ثامن عشر۔ واخرج محمد فی کتابہ الحجۃ باسنادہ عن الحسن البصری قال الوضوء واجب من کلّ دمٍ سائل۔

دلیل تاسع عشر۔ ہماری احادیث محرِّم ہیں ای محرِّمۃ للصلاۃ بعد خروج القیح و الدم والقیئ۔ اور خصم کی دلیلیں مُبیح ہیں۔ اور مسلّم قانون ہے کہ محرّم کو مُبیح کے مقابلے میں ترجیح ہوتی ہے۔

دلیل عشرون۔ احادیث میں تعارض ہے۔ لہٰذا فیصلہ احتیاط کے مقتضیٰ کے مطابق کیا جائے گا۔ اور احتیاط مذہب حنفی کی مؤیّد ہے۔ کما لایخفیٰ۔

دلیل حادی وعشرون۔ بعض فقہاء احناف قیاس سے اس مقام میں استدلال کرتے ہیں۔ یعنی وہ خارج من السبیلین پر قیاس کرتے ہیں۔ خارج من السبیلین اس لیے ناقص ہے۔ کہ وہ نجس ہے۔ اور دم و قئ و صدید بھی باتفاقِ ائمہ اربعہ وجمہور نجس ہیں۔ لہٰذا دم وغیرہ کا خروج بھی ناقض ہونا چاہیے جس طرح خارج من السبیلین ناقض ہے۔

بحر میں ہے امّا القیاس فبیانہ انّ خروج النجاسۃ مؤثرٌ فی زوال الطہارۃ شرعًا وقد عقل فی الاصل وھو الخارج من السّبیلین ان زوال الطہارۃ عندہ وھو الحکم انما ھو بسبب انہ نجس خارج من البدن اذ لم یظھر لکونہ من خصوص السبیلین تأثیر وقد وجد فی الخارج من غیرھما وفیہ المناط فیتعدّی الحکم الیہ فالاصل الخارج من السبیلین وحکمہ زوال الطہارۃ وعلّتہ خروج النجاسۃ من البدن وخصوص المحل مُلغیً والفرعُ الخارجُ النجس من غیرھما آہ

دلیل ثانی وعشرون۔ امام محمد بن الحسن حنفیؒ نے اپنی کتاب الحجۃ علی اہل المدینۃ میں، مسئلہ ھذا پر بہترین طریقہ سے مناظرانہ انداز میں بحث کی ہے۔ اس بحث میں کئی آثار کے حوالے ہیں جن میں سے بعض پہلے مذکور ہو چکے ہیں اور بعض مثل اثر ابراہیم نخعی وغیرہ اس سے قبل مذکور نہیں ہوئے۔

مذہب حنفی کی تائید و ترجیح میں امام محمد رحمہ اللہ کی وہ فصیح اور پیاری عبارت ذکر کرتا ہوں

مناسب سمجھتے ہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کتاب الحجۃ میں۔

قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ من رعف اوقاء اوقلس ملأفیہ او اکثر اوسال من جرحہ دمٌ اوقیحٌ اوصدیدٌ یکون سائلاً اوقاطراً فعلیہ الوضوء۔

وقال اھلُ المدینۃ لایجب الوضوءُ الّا من حدثٍ یخرج من ذکر اودبر اوینام مضطجعًا فان قلس طعامًا فلیس علیہ وضوءٌ ولیتمضمض من ذلك ولیغسل فاہ۔

وقال محمّد وکیف قلتُم ھذا؟ فقد رویتم فیہ وذکرتم ان عبد اللہ بن عباسؓ کان یرعف فیخرج ویتوضّأ ثم یرجع فیبنی علی صلاتہ ولم یتکلّم وذکرتُم ان عبداللہ بن عمر بن الخطابؓ کان اذا رعف انصرف فتوضّأ ثم رجع فبنیٰ علی صلاتہ ولم یتکلّم۔

ورویتم عن یزید بن عبد اللہ بن قسیط اللیثیؒ انہ رأی سعید بن المسیّبؒ رعف وھو یُصلّی فاتی حجرۃ امّ سلمۃؓ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فأُتِی بوضوء فتوضّأ ثم رجع فبنیٰ علیٰ صلاتہ۔

وقد روی ھذہ الاحادیث فقیھھم مالك بن انسؒ فکیف تُرکت ھذہ الآثارُ ولم نترك الی آثار مثلھا۔

ثم قال فی روایتہ انّھم توضّئوا فرجعوا فبنوا علی ماقد صلّوا وھو یقول لاوضوء فی ذلك ولٰکنہ یغسل الدم ثم یرجع فیبنی ثم رجع عن ذلك فقال یغسل الدم ثم یرجع فیستقبل الصلاۃ فکلّ ذلك ترك الآثار التی رووھا۔

فعجبًا لمن زعم ان اھلَ المدینۃ یقولون بالآثارُ ھم یرونھا ثم یترکونھا عیانًا الی غیر اثر۔

قالوا انّما نعُدّ ماخرج من الدم والقئ بمنزلۃ العرق والمخاط والبزاق والدمعۃ ولو جعلنا فی ذلك الوضوءَ لجعلنا فی ھذا۔

قیل لھم لیس الامرُ کذلك کما زعمتم انّ الدم والقیح والقئ نجس فلیس کذلك المخاط والبزاق والدمعۃ والعرق۔

ارأیتم رجلًا رعف اوقاء اوخرج من جرحہ قیحٌ کثیرٌ فاصاب جسدہ وثوبہ أتأمرون ان یغسلہ قبل ان یصلّی؟ قالوا نعم ولاینبغی لہ ان یصلّی حتی یغسلہ۔

قیل لھم فکذلك العرقُ والمخاط والبزاق والدمعۃ لاینبغی لہ اذا اصاب ذلك جسدہ

اوثوبہ ان یصلی فیہ حتی یَغسِلہ ۔

قالوا ھذا لا بأس بأن یصلِّی فیہ قبل أن یغسلہ

قیل لھم فھذان مفترقان لم یجعل اللہ ما کان نجسًا بمنزلۃ ما لم یکن نجسًا ۔

وایُّ شیٔ اعجبُ من قولکم انکم تقولون انّ رجلاً رعف طستًا من دمٍ او قاء طستًا آخر لم یکن علیہ وضوءٌ وان مَسّ ذکرہ فعلیہ الوضوءَ ۔

اخبرنا ابو حنیفۃ رضی اللہ عنہ عن حماد عن ابراھیم النخعی فی الرجل یرعف او یحدث فی الصلاۃ قال یخرج ولا یتکلم الّا من یذکر اللہ تعالی ثم یتوضّأ ثم یرجع الی مکانہ فیقضی ما بَقِی علیہ من صلاتہ ویَعتدّ بما صلّی فان کان تکلّم استقبل ۔

اخبرنا محمد بن ابان بن صالح القرشی عن حماد عن ابراھیم النخعی قال اذا سال الدمُ من الجرح فأعِدِ الوضوءَ ۔

اخبرنا سفیان الثوری قال حدّثنا المغیرۃ عن ابراھیم قال القیح بمنزلۃ الدم یُعید الوضوءَ ۔

اخبرنا سفیان الثوری عن المغیرۃ قال سألت ابراھیم عن القلس قال اذا وسع فلیتوضّأ ۔

واخبرنا اسماعیل بن عیاش قال حدّثنی عبد العزیز بن عبید اللہ قال سمعتُ الشعبی یقول الوضوءُ من کل دم قاطر ۔

اخبرنا اسماعیل بن عیاش قال حدّثنی ھشام بن حسّان عن الحسن البصریؒ قال الوضوءُ واجب من کل دم سائل ۔

ثم ذکر حدیث عائشۃؓ المذکور من قبل ثم قال ۔ اخبرنا عباد بن العوام قال اخبرنا الحجاج بن ارطاۃ قال اخبرنی رجل عن عمرو بن الحارث بن ابی ضرار عن عمر رضی اللہ عنہ فی الرجل اذا رعف فی صلاتہ انفتل فتوضّأ ثم رجع فصلّی ما بقی واعتدّ بما مضی ۔ انتہی ما فی کتاب الحجۃ ۔

دلائل امام شافعی وامام مالک وغیرہ ۔ وہ متعدّد احادیث سے استدلال کرتے ہیں ۔ حق وانصاف کا تقاضا یہ ہے ۔ کہ خصم کے پاس اس مسئلے کے لیے کوئی قوی وواضح دلیل موجود نہیں ہے ۔

دلیل اوّل۔ یہ خصم کی اشہر واقویٰ دلیل ہے۔ بخاری وابوداؤد وحاکم وبیہقی میں ہے۔ عن جابر قال خرجنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی غزوۃ ذات الرقاع فأصاب رجلٌ امرأۃَ رجلٍ من المشرکین فحلف أن لا انتہیٰ حتی اُہریق دمًا فی اصحاب محمدؐ فخرج یتبع اثر النبیِ صلی اللہ علیہ وسلم۔

فنزل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منزلاً وقال من یکلؤنا فانتدب رجلٌ من المہاجرین ورجلٌ من الانصار فقال کونا بفم الشعب۔

فلمّا خرجا الی فم الشعب اضطجع المہاجری وقام الانصاریُّ یُصلّی اُتی الرجل (ای الکافر) فلمّا رأی شخصہ (ای شخص الانصاری) عرف انہ ربیئۃ للقوم فرماہ بسہمٍ فوضعہ فیہ فنزفہ حتی رماہ بثلاثۃ اسہُم ثم رکع وسجد۔

ثم انتبہ صاحبہ فلمّا عرف قد نذروا بہ ھرب فلمّا رأی المہاجریُّ ما بالانصاری من الدماء قال سبحان اللہ الا انتبہتنی اوّل ما رمیٰ قال کنتُ فی سورۃ اقرؤھا فلم احبّ آن اقطعہا۔

یہ الفاظ ابوداؤد کی روایت کے ہیں بیہقی کی روایت میں تصریح ہے۔ کہ وہ سورۃ کہف پڑھ رہے تھے۔ اور اس مہاجر کا نام عمار تھا اور انصاری کا نام عباد تھا۔ وفیہ فنام عمار بن یاسرؓ وقام عباد ابن بشر یصلّی وقال کنتُ اصلّی بسورۃ وھی الکھف۔

خصم کہتے ہیں۔ کہ اس انصاریؓ کے بدن میں تین تیر پیوست ہوئے۔ ان سے کافی خون نکلا ہوگا مگر پھر بھی وہ نماز پڑھتا رہا۔ معلوم ہوا۔ کہ خروجِ دم حدث نہیں ہے۔ اگر یہ حدث ہو، تو پھر لازم آتا ہے۔ کہ انصاری نے بے وضوء نماز پڑھی۔ اور یہ صحابہؓ کی شان کے خلاف ہے۔ لہٰذا خروجِ دم ناقضِ وضوء نہیں ہے۔

حنفیہ خصم کی دلیلِ ھذا کا جواب من وجوہ دیتے ہیں۔ ان وجوہِ اجوبہ کی تفصیل یہ ہے۔

جواب اوّل۔ یہ اس انصاری کا ذاتی فعل ہے۔ بغیر اطلاع نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس نے اپنی رائے سے ایسا کیا۔ لہٰذا یہ حجت قوی نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا مبنیٰ ذاتی رأی ہے۔ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو علم ہوتا اور آپؐ تقریر وتصویب فرماتے۔ تو پھر یہ حکم حدیث مرفوع میں ہوتی۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔

قال الشیخ عبد الحق الدھلوی فی الجواب۔ انہ انما ینتہض حُجّۃً اذا ثبت اطلاع

النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی صلاۃ الرجل۔

جواب ثانی خطابیؒ فرماتے ہیں۔ کہ اس حدیث سے استدلال صحیح نہیں ہے ورنہ لازم آئے گی طہارت دم۔ کیونکہ اس انصاریؓ کے بدن سے نکلا ہوا خون یقیناً اس کے کپڑے اور بدن کو بھی لگ گیا ہوگا۔ حالانکہ خون باتفاق ائمہ نجس ہے۔

تو اگر یہ قصہ قابلِ استدلال ہو عدم نقضِ دم کیلئے تو اس سے طہارتِ دم بھی لازم آتی ہے۔ کیونکہ اگر دم طاہر نہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہے۔ کہ انصاریؓ نے نجس کپڑوں کے ساتھ نماز پڑھی۔ فما ہو جوابکم فہو جوابنا۔

اگر تم یہ جواب دیتے ہو۔ کہ اس انصاریؓ نے نجس کپڑوں کے ساتھ نماز پڑھی اپنی ذاتی رائ واجتہاد سے۔ تو ہم بھی یہی کہتے ہیں خون کے عدم ناقض ہونے کے بارے میں۔ کہ یہ انصاری کی اپنی ذاتی رائی تھی۔ اگر تم کوئی اور تاویل کرتے ہو اپنے مذہب سے تطبیق دینے کیلئے تو ہم بھی ایسی ہی کوئی تاویل کرتے ہیں اپنے مذہب سے تطبیق وموافقت ظاہر کرنے کے لیے۔

اعتراض۔ امام نوویؒ وغیرہ نے جواب ھذا کو رد کرتے ہوئے مذکور اشکال کا یہ جواب دیا ہے۔ کہ اس انصاری کے بدن سے خروجِ دم بطریق دفق وفوارہ تھا۔ یعنی خون فوارے کی طرح سیدھی لکیر بن کر نکلا۔ کپڑوں کو اور بدن کے باقی حصوں کو خون نہیں لگا تھا۔

جوابِ اعتراض۔ لیکن آپ جانتے ہیں۔ کہ نوویؒ وغیرہ علماء کا یہ قول نہایت تکلف پر مبنی ہے۔ اور خلافِ عقل ہے۔ بلکہ از قبیلِ محال ہے۔ یہ ناممکن ہے۔ کہ تین تیر بدن میں پیوست ہونے کے بعد خون اس طرح دور گرتا اور بہتا جائے۔ کہ وہ نہ بدن کو لگے اور نہ کپڑے کو لگے۔ یہ کرامت تو ہوسکتی ہے عادۃً ایسا ناممکن ہے۔

اور خصم کرامت کا مدعی نہیں ہے یعنی وہ اپنے استدلال کو انصاری کی کرامت پر متفرع نہیں کرتے۔ بلکہ عادت سے استدلال کرتے ہیں۔

تعجب ہے۔ کہ ایسے بعید از عقل امر پر کس طرح وہ اپنی دلیل قائم کرتے ہیں۔

لہٰذا حق یہ ہے۔ کہ یہ حدیث خصم کے خلاف ہے۔ یہ اس کی دلیل نہیں ہے۔

خطابیؒ لکھتے ہیں۔ لستُ ادری کیف یصحّ الاستدلال بہ والدم إذا سال اصاب بدنہ وربّما اصاب ثوبہ ومع اصابۃِ شیءٍ من ذلک لا تصحّ صلاتُہ الّا ان یقال الدم کان یجری من الجرح علی سبیل الدفق حتی لم یُصِب شیئاً من ظاہر بدنہ ولئِن کان ذلک فہو

امرِ عجیب۔
از قبیل محال ہونے کے علاوہ امام نوویؒ کا یہ قول تقویٰ و احتیاط کے بھی خلاف ہے۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم کی عظیم شانِ احتیاط و تقویٰ کے منافی ہے۔
کیونکہ جب یہ خون نجس تھا صحابی کی رائے ہیں۔ اور اس کے ساتھ نماز پڑھنا حرام تھا۔ تو چاہیے خون فوارے کی طرح لکیر بن کر دور گرتا تھا، تو بھی ادنیٰ احتیاط و ادنیٰ تقویٰ۔ یعنی ادنیٰ محتاط و ادنیٰ متقی (چہ جائے کہ صحابہؓ جیسا متقی ہو) کی حالتِ ایمانی کا تقاضا یہ ہے۔ کہ جب نجاست کا شبہ ہو تو نماز ترک کر دے اور پہلے پتہ لگائے کہ کہیں بدن یا کپڑے نجس تو نہیں ہوئے۔
احتیاط و تقویٰ کا تقاضا یہ ہے۔ کہ نماز کے لیے شبہاتِ نجاست سے بھی بچا جائے جس طرح مشتبہات بالحرام سے بچنا متقی کے لیے ضروری ہے۔ خصوصاً جب کہ وہ شبہہ نجاست یقین یا ظنِ غالب کے قریب ہو۔ کیونکہ تین تیر لگنے کے بعد ظنِ غالب یہ ہے۔ کہ خون بدن اور کپڑوں کو لگ جاتا ہے۔

جواب ثالث۔ صریح و واضح نصوص (جو دالّ بر نقضِ دم للوضوء ہیں) کے ہوتے ہوئے اس طرح غیر واضح اور قابلِ احتمالاتِ کثیرہ واقعہ (واقعہ انصاریؓ) سے استدلال کرنا اور ان کے مقابلے میں اس واقعہ کو ترجیح دینا اور اس پر اتنے اہم مسئلہ (نقضِ وضوء، و عدمِ نقض۔ جوازِ صلاۃ و حرمتِ صلاۃ) کو متفرع کرنا مناسب نہیں ہے۔ کما لا یخفیٰ علی المنصف۔

جواب رابع۔ ہمارے مذکورہ صدر ادلّہ میں کئی احادیث قولیہ مرفوعہ و فعلیہ مرفوعہ ہیں۔ اور یہ قصہ متقدمہ حدیث مرفوع نہیں ہے۔ نہ از قبیلِ حدیثِ قولی ہے اور نہ از قبیلِ حدیثِ فعلی ہے۔ اور حدیثِ مرفوع کو ترجیح ہوتی ہے حدیثِ غیر مرفوع پر۔

جواب خامس۔ ہمارے ادلّہ میں کئی احادیثِ مرفوعہ قولیہ ہیں۔ اور قصہ انصاریؓ میں اگر ہم تسلیم کر لیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حالتِ جریانِ دم میں انصاری کے نماز پڑھنے پر مطلع ہو گئے تھے۔ اور آپؐ نے تردید کی بجائے تقریر فرمائی۔ تو اس لحاظ سے یہ حکمِ حدیثِ فعلی مرفوع میں ہے۔ لیکن ہماری احادیث چونکہ قولیہ ہیں۔ اس لیے وہ راجح ہیں۔ کیونکہ قولیہ احادیث کو ترجیح ہوتی ہے فعلیہ احادیث پر۔

جواب سادس۔ نفلی نماز پر فرضی نماز قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اور قصہ انصاریؓ ہذا نفلی نماز کا واقعہ ہے۔ کما لا یخفیٰ۔ اور نوافل میں وسعت ہے۔

دیکھیے۔ نوافل بغیر ضرورت سفر میں دابہ پر جائز ہیں نہ کہ فرض نماز۔ ان میں استقبالِ قبلہ بھی ضروری نہیں۔ بخلاف فرض نماز کے۔ نیز دابہ پر صلاۃِ نفل میں رکوع و سجود کے لیے اشارہ کافی ہے۔ پس رکوع و سجود بھی ساقط ہیں۔ حالانکہ فرض میں بغیر ضرورت رکوع و سجدہ ساقط نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح بغیر ضرورت ترکِ قیام نوافل میں جائز ہے نہ کہ فرائض میں۔

نیز رکوع و سجود و قومہ و جلسہ میں طویل ادعیہ جائز و مروی ہیں صلاۃِ نفل میں لیکن فرض نماز میں ایسا کرنا درست نہیں ہے۔

نیز صلاۃِ نفل میں قراءتِ قرآن کے وقت آیاتِ جنت و دوزخ و عذاب و رحمت کے بعد نماز کے اندر ادعیہ طویلہ برائے طلبِ جنت و رحمت و تعوذ من النار والعذاب جائز ہیں اور احادیث میں مروی بھی ہیں۔ لیکن ائمہ نے تصریح کی ہے کہ فرائض میں ایسا کرنا یعنی فرض نماز کے اندر دعائیں مانگنا درست نہیں ہے۔

بہر حال نوافل میں شرعاً وسعت ہے۔ تو ممکن ہے۔ کہ صحابی مذکور نے اسی وسعت کے پیشِ نظر اجتہاداً خون جاری ہونے اور کپڑا اور بدن نجس ہونے کے باوجود نماز پڑھنا جاری رکھا۔ والمجتهد يثاب وان اخطأ وقال علماء الاصول يجب على المجتهد ان يعمل بما غلب على ظنه انه صواب۔

جوابِ سابع - اقول وعلى الله التكلان۔ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کو اللہ تعالیٰ نے بعض احکام میں تخصیص و استثناء کا اختیار دیا ہے۔

جیسا کہ بعض روایات میں ہے۔ کہ آپؐ نے دَین میں ایک حُر کو بیچ دیا غلام بنا کر۔ اور بعض روایات میں ہے۔ کہ آپؐ نے ایک غلام مُدَبَّر کو بیچ دیا۔

غزوۂ مذکور میں انصاریؓ کا یہ قصہ بھی ہم اس خصوصیت پر حمل کرتے ہیں۔

لہذا علی التسلیم کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس انصاری کے فعلِ ہذا پر مطلع ہوئے کما فی بعض الروایات، لیکن آپؐ نے تردید نہیں فرمائی۔ پس یہ اس صحابی کی خصوصیت تھی جو صاحبِ نبوت سے اسے حاصل ہوئی۔

اور خصوصیت کی وجہ شاید اولاً یہ ہے۔ کہ وہ جہاد و غزا میں تھے۔

ثانیاً نبی علیہ السلام اور مسلمانوں کی خدمت و حفاظت کے طور پر حراست و رباط اور سرحد کی نگرانی) جیسی عظیم خدمتِ اسلام میں وہ مصروف تھے۔ بالفاظِ دیگر وہ مُرابط تھے۔

مُرابط کا درجہ نہایت بلند ہے۔ رباط کی فضیلت کے بارے میں چند نُصوص متعلقِ اجر و ثواب یہ ہیں :۔

قال اللہ تعالیٰ ۔ ”یٰأیہا الذین اٰمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا اللہ لعلکم تفلحون“

قیل المراد بالمرابطۃ ھھنا مرابطۃ الغزو فی نحر العدو وحفظ ثغور الاسلام وصیانتہا عن دخول الاعداء الی حوزۃ بلاد المسلمین۔ وقد وردت الاخبار بالترغیب فی ذلک وذکر کثرۃ الثواب فیہ۔

فروی البخاریؒ فی صحیحہ عن سھل بن سعد الساعدیؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال رباط یومٍ فی سبیل اللہ خیر من الدنیا وما علیہا۔

وروی مسلم عن سلمان الفارسیؓ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال رباطُ یومٍ ولیلۃٍ خیر من صیام شہر وقیامہ وإن مات جری علیہ عملہُ الذی کان یعملہُ وأُجری علیہ رزقُہ وأمِن الفتّان۔

وروی الامام احمد باسنادہ عن ابی ھانئ الخولانی ان عمرو بن مالک الجنبی اخبرہ انہ سمع فضالۃ بن عبیدؓ یقول سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یقول کلُّ میتٍ یُختم علی عملہ الّا الذی مات مرابطًا فی سبیل اللہ فانہ ینمو لہ عملہ الی یوم القیامۃ ویأمن فتنۃ القبر وھکذا رواہ ابو داؤد والترمذی من حدیث ابی ھانئ الخولانی وقال الترمذی حسن صحیح۔ واخرجہ ابن حبان فی صحیحہ ایضًا۔

وروی الامام احمد باسنادہ عن ابن لھیعۃ حدثنا مشرح بن عاھان قال سمعتُ عقبۃ ابن عامرؓ یقول سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول کلُّ میّتٍ یختم لہ علی عملہ الّا المرابط فی سبیل اللہ یجری علیہ عملہ حتی یبعث ویأمن الفتّان۔ رواہ الحارث بن محمد ابن ابی الھامۃ فی مسندہ عن المقبری وھو عبد اللہ بن یزید الی قولہ، حتی یبعث دون ذکر الفتّان۔ وابن لھیعۃ اذا صرّح بالتحدیث فھو حسن ولا سیّما مع ما تقدّم من الشواھد

وذکر ابن ماجہ فی سننہ باسنادہ عن ابی ھریرۃؓ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ”من مات مرابطًا فی سبیل اللہ اجری علیہ عملہ الصالح الذی کان یعملہ واجری علیہ رزقہ وامن من الفتان وبعثہ اللہ یوم القیامۃ آمنًا من الفزع الاکبر“۔

ثالثاً، اس عظیم خدمت رباط میں مصروف ہونے کے علاوہ نماز میں مشغول تھے۔
رابعاً، پھر یہ شغل و توجّہ و استغراق فی اللہ و فی حبّ اللہ و حبّ القرآن اس منتہیٰ و غایت کو پہنچا ہوا تھا، جو بظاہر تصوّر سے بالا ہے۔ اور ہر مسلمان کے بس سے باہر ہے۔
دیکھیے اُنہیں ایک تیر لگا اور پھر انہوں نے نماز کے اندر تیر نکالا اور ذرا بھی نہ ہلے۔ پھر دوسرا تیر، اور پھر تیسرا تیر مگر وہ عاشقِ خدا و رسول سورۂ کہف کی تلاوت میں ایسے مستغرق تھے کہ اُف تک نہ کی۔
یہ عشقِ قرآن و محبّتِ خدا و رسول کا وہ بلند ترین مقام ہے جو ہر مدّعیٔ اسلام کو حاصل نہیں ہوسکتا۔ اسی کے بارے میں کسی نے کہا ہے ؎

اے آں کہ زدی دم از محبّت
از ہستیٔ خویشتن بپرہیز
برخیز بہ تیغ تیز بنشیں!
یا از سرِ راہِ دوست برخیز

بہرحال ان امورِ عالیہ عاشقانہ و مجاہدانہ کی وجہ سے انہیں دربارِ نبوّت سے یہ مذکورہ صدر خصوصیّت حاصل ہوگئی۔ تو یہ عام قانون نہیں ہے۔ عام مسلمانوں کے لیئے قانون وہی ہے جو دیگر احادیث میں آپ سُن چکے ہیں۔ کہ خروجِ دم ناقضِ وضو بھی ہے اور نجس بھی ہے۔
اس انحصاری کی مثال و نظیر وہ اعرابی ہیں جو میدانِ عرفات میں نبی علیہ السلام کے سامنے اونٹنی سے گر کر انتقال کر گئے، تو نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا۔ کہ اسے احرام ہی کی چادروں میں دفنا دو۔ اور اس کا سر کُھلا رکھو۔ کیونکہ یہ قیامت کے دن تلبیہ پڑھتے ہوئے قبر سے اٹھے گا۔
فعن ابن عباسؓ قال کنّا مع النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فرأی رجلاً سقط عن بعیرہ فوقص فمات وھو محرم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اغسلوہ بماءٍ وسدرٍ وکفّنوہ فی ثوبیہ ولا تخمّروا رأسہ فانّہ یُبعث یوم القیٰمۃ یُلبّی۔ رواہ الترمذی۔
علمائے احناف کہتے ہیں۔ کہ یہ اِس شخص اعرابی کی خصوصیّت ہے۔ ورنہ عام محرم مرنے کے بعد محرم نہیں رہتا۔ اور دفناتے وقت اس کا سر کفن سے چھپانا ضروری ہے۔ اور اسے خوشبو بھی لگائی جاسکتی ہے۔
اور خصوصیّت کی وجہ بظاہر یہ ہے۔ کہ وہ بے چارے حالتِ سفر میں میدانِ عرفات میں نبی علیہ السلام کے سامنے موتِ فجأت (اچانک) سے انتقال کر گئے۔ نبی علیہ السلام نے باذنِ خدا اس

اعرابی کو مذکورہ صدر خصوصی حکم سے نوازا۔

اور آپ جانتے ہیں کہ مذکورہ صدر غزوہ کے قصّے میں تیروں سے زخمی انصاریؓ کا مقام اُس اعرابی سے بلند تر ہے۔ کیونکہ وہ مسلمانوں اور نبی علیہ السلام کے حارس و محافظ تھے۔ اور بامر نبی علیہ السلام وہاں پہرہ دے رہے تھے۔ پھر نماز میں تھے سرحد و درّے کی حفاظت کرتے ہوئے۔ حدیث ہے رباطُ یومٍ خیرٌ من الدنیا وما فیہا۔

پھر وہ مسافر ہونے کے علاوہ غازی بھی تھے۔ پھر اس نے تین تیر لگتے وقت اور ان سے زخمی ہوتے ہوئے سوز و گداز اور عشق و محبت کا وہ مظاہرہ کیا (کہ نہ ہلے اور نہ زخموں کی تکلیف کی پرواہ کی) جو عام مسلمانوں کے بس سے باہر ہے۔

اس لیے نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے انہیں باذن اللہ یہ خصوصیّت دی جس کا ذکر آپ نے سُنا۔ ھذا ما الھمنی ربّی وللہ الحمد والمنّۃ۔

جواب ثامن۔ احادیث میں تعارُض ہے۔ تو ہم احتیاط کو حکم مانتے ہوئے احتیاط کے مقتضٰی کے مطابق عمل کرتے ہیں۔ اور احتیاط مؤیّدِ مذہبِ حنفی ہے۔ کما لا یخفٰی۔

جواب تاسع۔ ہماری احادیث مُحرِّم ہیں۔ ای محرّمۃ للصلاۃ بعد خروج الدم۔ اور خصم کی یہ دلیل مُبیح ہے۔ اور حدیثِ مُحرِّم راجح ہوتی ہے مُبیح پر۔

جواب عاشر۔ احادیثِ مرفوعہ میں تعارُض ہے۔ پس ذہاب کیا جائے گا عملِ خلفائے راشدینؓ کی طرف۔ حدیث ہے علیکم بسنّتی وسنّۃ الخلفاء الراشدین۔ اور خلفاء راشدینؓ کا عمل موافقِ احناف ہے۔ کیونکہ عینی نے بنایہ میں تصریح کی ہے۔ کہ عشرہ مبشّرہ (جن میں خلفاء اربعہ داخل ہیں) نقضِ وضوء بخروج الدم کے قائل ہیں۔

جواب حادی عشر۔ احادیثِ مرفوعہ میں تعارُض ہے۔ تو جمہورِ صحابہؓ و کبارِ تابعینؒ و عظامِ فقہاءؒ کے عمل کو دیکھا جائے گا۔ اور ان کا عمل موافقِ احناف ہے۔ کما قال العینی فی البنایۃ حیث ذکر بعد ذکر کثیر من الصحابۃ وھو قول صدور التابعین وھو قول اکثر الفقہاء۔

جواب ثانی عشر۔ آثار و اخبار میں تعارُض ہے تو قیاس کے ذریعہ ایک جانب کو ترجیح دینے پر عمل کرنا چاہیے۔ اور قیاس جانبِ حنفی کو ترجیح دیتا ہے۔

والقیاسُ یرجّح مذھب الحنفیّۃ فانّ الخارج من السبیلین انّما نقض لکونہ نجسًا

خارجاً من بدن الانسان ومانحن فيه كذلك فيكون ناقضاً بالضرورة۔

دلیل ثانی للخصم ۔ روی الدارقطنی عن ثوبانؓ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صائماً فی غیر رمضان فأصابہ غم اذاہ فتقیأ فقاء فدعانی بوضوء فتوضأ ثم أفطر فقلت یارسول اللہ افریضۃ الوضوء من القیء قال لوکان فریضۃ لوجدتہ فی القرآن۔

جواب ۔ یہ حدیث منکر وضعیف ہے۔ کیونکہ اس میں راوی عتبۃ بن السکن ہے جوکہ منکر الحدیث ومتروک الحدیث ہے۔ لہٰذا یہ قابل استدلال نہیں ہے۔

اس حدیث میں یہ قول لوکان فریضۃ الخ اس حدیث کے منکر ہونے کا شاہد عدل ہے کیونکہ تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔ کہ نواقض اور احکام شرعیہ ومسائل دینیہ مثلاً واجبات، محرمات، فرائض وغیرہ کا قرآن میں مذکور ہونا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ احادیث نبویہ میں ان کا موجود ہونا کافی ہے۔ کئی اہم احکام اسلامیہ ایسے ہیں جو قرآن مجید میں موجود نہیں ہیں بلکہ احادیث ہی میں مذکور ہیں۔

دلیل ثالث للخصم ۔ دارقطنی میں ہے۔ عن انسؓ قال احتجم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصلّی ولم یتوضأ ولم یزد علی غسل محاجمہ۔

جواب ۔ اس کی سند میں صالح بن مقاتل عن ابیہ عن سلیمان بن داؤد روایت کرتے ہیں اور یہ تینوں ضعیف اور منکر ہیں۔ وقال الدارقطنی ۔ صالح لیس بالقوی وابوہ غیر معروف وسلیمان مجھول ۔

تعجب ہے کہ خصم خود اس قسم کی ضعیف احادیث سے ایسے اہم مسائلہ پر استدلال کرتے ہیں۔ جب کہ ھم پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ کہ حنفیہ کی احادیث مسائلہ نذاہبیں ضعیف ہیں۔ حالانکہ آپ کو معلوم ہوچکا ہے کہ ہماری بعض احادیث مثل حدیث حسین معلّم مذکور فی الترندی صحیح یاحسن ہیں۔

دلیل رابع ۔ وہ واقعہ شہادت عمر رضی اللہ عنہ سے تمسک کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ کہ شہادت کے اور زخمی ہونے کے واقعہ میں عمر رضی اللہ عنہ نے خون بہتے ہوئے نماز پڑھی۔ فاخرج مالك فی الموطأ عن المسور انہ دخل علی عمرؓ فی اللیلۃ التی طعن فیہا فصلّی عمر وجرحہ یثعب دماً۔

جواب اوّل یہ استدلال درست نہیں ہے۔ کیونکہ حدیث ھذا محلِّ نزاع سے خارج ہے۔

باب الوضوء بالنبيذ حدثنا هناد نا شريك عن ابي فزارة عن ابي زيد عن عبد الله بن مسعود قال سألني النبي صلى الله عليه وسلم ما في اداوتك فقلت نبيذ فقال تمرة طيبة وماء طهور قال فتوضأ منه قال ابو عيسى و انما روى هذا الحديث عن ابي زيد عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم وابو زيد رجل مجهول عند اهل الحديث لا نعرف له رواية غير هذا الحديث (في نسخة كبيرة رواية ١٢) وقد رأى بعض اهل العلم الوضوء بالنبيذ منهم سفيان وغيره وقال بعض اهل العلم لا يتوضأ بالنبيذ وهو قول الشافعي واحمد واسحاق وقال اسحاق ان ابتلى رجل بهذا فتوضأ بالنبيذ وتيمم

اس لیے کہ عمر رضی اللہ عنہ معذور تھے اور معذور کے لیے جریانِ دم مُضر و مانع از صلاۃ نہیں ہے۔ معذور کے لیے تو جریانِ بول و تسلسلِ خروجِ ریح بھی ناقضِ وضوء و مانع از صلاۃ نہیں ہیں۔ حالانکہ خروجِ بول و ریح باتفاقِ ائمہ ناقضِ وضوء ہے۔

جوابِ ثانی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ واقعہ خصم کے خلاف ہے۔ کیونکہ ان کے بدن سے بہتا ہوا خون کپڑے کو بھی اور بدن کو بھی لگ رہا تھا۔ لہذا خصم پر لازم آتا ہے۔ کہ دم طاہر ہو۔ فما ہو جوابُہم فہو جوابُنا۔ بہر حال عمر رضی اللہ عنہ معذور تھے۔ لہذا ان کا واقعہ شہادت محلِ بحثِ ھذا سے خارج ہے۔ اس لئے اس واقعہ سے استدلال کرنا خصم کے لیے درست نہیں ہے۔

ھذا واللہ اعلم وعلمہ اتم

باب الوضوء بالنبیذ

حدیثِ بابِ ھذا سے متعددِ مسائل متعلق ہیں۔ آگے ان مسائل و ابحاث کی تفصیل ہے۔

مسألہ اولیٰ وضوء بالنبیذ کے جواز و عدم جواز کے بارے میں علماءِ کرام و ائمۂ اسلام کا اختلاف ہے۔ بعض ائمہ جواز کے قائل ہیں اور بعض عدمِ جواز کے۔ آگے ائمہ کے مذاہب بادلہ کی تفصیل و توضیح پیشِ خدمت ہے۔

مذہب اوّل۔ نبیذِ تمر و دیگر انبذہ سے وضوء جائز نہیں ہے۔ بلکہ بوقتِ فقدانِ ماء تیمم کرنا لازم ہے۔ یہ قول ہے جمہورِ علماء وائمہ ثلاثہ کا۔ یعنی امام شافعی، امام مالک، امام احمد رحمہم اللہ کا۔

احبّ الیّ قال ابو عیسٰی وقول من یقول لا یتوضّأ بالنبیذ اقرب الی الکتاب واشبہ لانّ اللہ تعالٰی قال فلم تجدوا ماءً فتیمّموا صعیدًا طیّبًا۔ ای الجمع بینہما[۱۲]

ابو یوسفؒ کا مختار قول بھی یہی ہے۔ یہ ائمہ کہتے ہیں۔ کہ نبیذ ما مطلق نہیں ہے۔ بلکہ ما مقیّد ہے۔ لہٰذا اُس سے وضوء جائز نہیں ہے۔ کما لا یجوز الوضوء بالمرق والشای مع کونہما سائلین۔

فائدہ۔ مذہب شافعیؒ کی توضیح یہ ہے۔ کہ اگر پانی کے ساتھ مختلط ہو جائے شئی من جنس الارض کالطین والنّورۃ۔ تو اس سے وضوء جائز ہے۔ (بشرطیکہ وصف سیلان باقی ہو) اگرچہ تغایُر فاحش واقع ہو جائے۔ کما لو وقع التغیُّر فی الماء بالمکث او بوقوع الاوراق فیہ لتعذّر حفظ الماء عن امثالہا۔

لیکن شرط یہ ہے۔ کہ اس میں عملِ عامل کا دخل نہ ہو۔ اور اگر عملِ عامل کا دخل ہو۔ مثلاً پتوں کو پیسنے یا کوٹنے کے بعد پانی میں ڈالا اور پانی متغیّر ہو گیا۔ تو اس سے وضوء جائز نہیں ہے۔ لامکان التحرّز عنہ۔

اور اگر پانی کے ساتھ مختلط ہو گئی شئی طاہر من غیر جنس الارض۔ اور پھر اس سے پانی کے احد اوصافِ ثلاثہ بدل گئے۔ تو اس سے وضوء جائز نہیں ہے۔ کماء الصابون والاشنان وبہ قال مالکؒ واحمدؒ۔

مذہبِ ثانی۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نبیذِ تمر سے وضوء جائز ہے۔ بشرطِ فقدان الماء غیر النبیذ۔

کتبِ فقہ میں ہے۔ کہ اگر نبیذ کے علاوہ پانی موجود ہو۔ تو باتّفاقِ ائمہ نبیذ سے وضوء جائز نہیں ہے۔ لہٰذا جوازِ وضوء بالنبیذ مشروط ہے بشرطِ فقدانِ ماءِ مطلق۔ پس بوقتِ وجودِ نبیذ تیمّم جائز نہیں ہے۔ بلکہ نبیذ سے وضوء کیا جائے۔ یہی مذہب ہے امام زفرؒ کا بھی۔

ایک اور شرط بھی ہے۔ وہ یہ کہ فقط مسافر کے لیے وضوء بالنبیذ جائز ہے۔ یہ قید ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اور ابن رشد نے بدایہ میں ذکر کی ہے۔ مگر عام کتبِ فقہ حنفیہ میں یہ دوسری شرط موجود نہیں ہے۔

جوازِ وضوء بالنبیذ کے بہت سے ائمہ قائل ہیں۔ منہم عکرمۃؒ والاوزاعیؒ وروی ذلک عن الحسن بن حیؒ واسحاقؒ وروی ذلک عن غیر واحد من الصحابۃ منہم علیؓ وابن

عباسؓ۔ ورواہ ابوالعالیۃ عن جمع من الصحابۃ وکذا روی عن انس رضی اللہ عنہ۔
مذہب ثالث۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں۔ کہ بوقتِ فقدِ ماءِ مطلق و وجودِ نبیذ جمع بین الوضوء بالنبیذ والتیممؒ کرے احتیاطاً۔ مثل سؤر الحمار حیث یجمع بین التیمم والوضوء بسؤر الحمار۔
فائدہ۔ ابوبکر رازیؒ احکام القرآن میں اور دیگر علماء وفقہاء اپنی کتابوں میں لکھتے ہیں۔ کہ اس سلسلے میں ابوحنیفہؒ سے تین روایتیں منقول ہیں۔
روایت اُولیٰ۔ پہلی روایت وہ ہے جو مذکور ہوئی کہ نبیذ سے وضوء جائز ہے۔ یہ روایت مشہورہ ہے۔ وبہ قال زفرؒ۔ قال قاضی خانؒ ھو قولہ الاوّل۔ اس قول میں ابوحنیفہؒ متفرد نہیں ہیں۔ بلکہ حسن بصریؒ واوزاعیؒ وغیرہ متعدد ائمہؒ ان کے ساتھ ہیں۔ کما تقدّم ذکرہم۔
بحرالرائق میں ہے الاُولیٰ وھو قولہ الاوّل انہ یتوضأ بہ جزماً ویضیف التیمّم الیہ استحباباً۔ انتہیٰ۔
روایتِ ثانیہ۔ نبیذ مثل سؤر حمار ہے۔ فیتوضّأ بہ ویتیمّم ای یجمع بینھما وجوباً وبہ قال محمدؒ۔ وروی الحسنؒ والمعلّیؒ عن ابی یوسفؒ الجمع بینھما انتہی۔
امام محمدؒ اس لیے جمع کے قائل ہیں کہ یہ اقرب الی الاحتیاط ہے۔ نیز حدیثِ نبیذ میں اضطراب ہے۔ کما سیأتی۔
نیز اختلاف ہے۔ کہ ابن مسعودؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ لیلۃ الجنّ میں تھے یا نہیں؟
نیز تاریخ میں بھی جہالت ہے۔ کہ آیا یہ حدیث منسوخ ہے بآیتِ تیمّم (اگر یہ حدیث مقدّم ہو) یا منسوخ نہیں ہے؟ لہٰذا احتیاطاً جمع بین الوضوء وتیمم کرنا چاہیے۔ کتاب بحر میں ہے انّ الجمع اختارہ فی غایۃ البیان ورجّحہ۔ امام ترمذیؒ نے اسحاقؒ سے بھی روایتِ جمع نقل کی ہے۔
روایت ثالثہ۔ تیسری روایت ابوحنیفہؒ کی یہ ہے۔ کہ نبیذ سے وضوء جائز نہیں ہے بلکہ تیمم واجب ہے۔ عند فقدِ الماء المطلق۔ رواہ عنہ الحسنؒ ونوح بن ابی مریمؒ وبہ اخذ ابویوسفؒ واختارہ الطحاویؒ۔ اور یہی مذہب ہے امام شافعیؒ ومالکؒ واحمدؒ واکثر علماء کا۔
قال قاضی خانؒ ھو الصحیح۔ فتاویٰ قاضی خان وغیرہ میں ہے۔ کہ اس قول کی طرف آخر میں ابوحنیفہؒ نے رجوع کیا۔ وروی نوح بن ابی مریم فی الجامع عن ابی حنیفۃ انہ رجع عن قولہ

الاوّل الی هذا القول وقال لایتوضّأبہ بل یتیمّم۔

امام ابوحنیفہؒ سے یہ تین روایتیں منقول ہیں جو علماء نے ذکر کی ہیں۔

فائدہ۔ شیخ ابوطاہر الدباسؒ فرماتے ہیں۔ کہ یہ تین اقوال درحقیقت روایاتِ مختلفہ لابی حنیفہؒ نہیں ہیں۔ بلکہ تینوں اجوبہ مختلفہ ہیں۔ جو ابوحنیفہؒ نے سوالاتِ مختلفہ کے حلّ و دفع میں ذکر کیے ہیں۔ لہٰذا یہ تینوں اقوال صحیح ہیں باعتبار انبذہ مختلفہ کے۔ جن کے بارے میں سوال کیا گیا تھا ابوحنیفہؒ سے۔

تفصیلِ مقام یہ ہے۔ کہ نبیذ کی تین حالتیں ہیں۔

(۱) اوّل وہ نبیذ جس میں پانی غالب ہو حلاوت پر۔ تو اُس نبیذ سے متعلق سوال کے جواب میں امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا۔ کہ اِس نبیذ سے وضوء کرنا درست ہے بوقتِ فقدِ ماءِ مطلق اور تیمّم کرنا جائز نہیں ہے۔

(۲) دوم وہ نبیذ جس میں حلاوت غالب ہو۔ اِس سے متعلق سوال کے جواب میں فرمایا یتیمّم ولایتوضّأ۔ یعنی اس سے وضوء جائز نہیں ہے۔ بلکہ بوقتِ فقدِ ماءِ مطلق تیمم کیا جائے۔

(۳) سوم وہ نبیذ جس میں پانی اور حلاوت مساوی ہوں اس قسم کی نبیذ سے متعلق سوال کے جواب میں فرمایا یتوضّأ ویتیمّم۔ یعنی جمع بین التیمّم والوضوء کرے۔ اس تحقیق کے پیشِ نظر اِن اقوالِ ثلاثہ میں اختلاف وتضاد ختم ہوا۔ اور ہر ایک قول الگ محمل کے لحاظ سے درست ہے۔

فائدہ۔ عند الاحناف وضوء میں نیّت لازم وضروری نہیں ہے۔ لیکن وضوء بالنبیذ بغیر نیّت صحیح نہیں ہے۔ جس طرح تیمم بغیر نیّت صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ نبیذ بدلِ ماءِ مطلق ہے جس طرح تراب بدلِ ماء ہے۔ لہٰذا دونوں میں نیّت ضروری ہے۔ صرح بہ الشیخ القدوری۔

فائدہ۔ یہ بحث وضوء بالنبیذ سے متعلق تھی۔ باقی طہارتِ کبریٰ یعنی غُسل بالنبیذ میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ ابوحنیفہؒ سے اغتسال کے بارے میں کوئی روایت منقول نہیں ہے۔ اس لیے غُسل بالنبیذ میں مشائخ کے اقوال مختلف ہیں۔

قول اوّل۔ بعض مشائخ کے نزدیک غُسل بالنبیذ جائز نہیں ہے۔ لان الجواز عُرِف بالنصّ وانّہ ورد فی الوضوء دون الاغتسال فیقتصر علی مورد النصّ۔ بعض علماء لکھتے ہیں ھذا القول ھو الاصح۔ کذا فی البدائع۔

اِس سلسلہ میں بعض مشائخ عدم جوازِ غُسل کی دلیل ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں: لانّ الجنابۃ اغلظ

المحدثین کما فی فتح القدیر وغیرہ۔

قول ثانی ۔ تاہم محیط وغیرہ بعض کتب میں جوازِ اغتسال کو صحیح قرار دیا ہے اعتباراً بالوضوء۔ صحح فی المبسوط جوازہ۔

بدائع میں ہے وقال بعضهم یجوز الاغتسال به لاستوائهما فی المعنی۔

وروی ابن ابی شیبة عن ابی العالیة انه کره ان یغتسل بالنبیذ۔ دارقطنی وغیرہ میں ہے عن خلدة قال قلت لابی العالیة رجل لیس عنده ماء وعنده نبیذ أیغتسل به لجنابة قال لا۔ فذکرته لیلة الجن فقال انبذ تکم هذه الخبیثة انما کان ذلك زبیب وماء۔

فائدہ ۔ یہ اختلاف وبحث مقدم نبیذِ تمر میں تھی۔ اس کے علاوہ باقی انبذہ مثل نبیذِ تین وعنب سے جوازِ وضوء میں فقہاء نے تفصیل ذکر کی ہے۔ عام مشائخ احناف کے نزدیک اس سے وضوء جائز نہیں ہے۔ جریًا علی وفق القیاس۔ کیونکہ قیاس کے تقاضے کے پیشِ نظر وضوء بالنبیذ جائز نہیں ہونا چاہیے۔ لیکن ہم نے حدیثِ لیلۃ الجن کی وجہ سے اس سے وضوء جائز قرار دیا۔ اور حدیثِ ھذا میں صرف نبیذِ تمر کا ذکر ہے۔ فیجب الاقتصار علی مورده کذا فی الهدایة وشروحها۔

کتاب غایة البیان میں عدم جوازِ وضوء کی تصریح ہے۔ یہ قول اوّل ہے۔

بحر الرائق میں اسے صحیح کہا گیا ہے۔ لان جواز التوضی بنبیذ التمر ثابت بخلاف القیاس بالحدیث ولهذا لایجوز عند القدرة علی الماء المطلق فلایقاس علیه غیره۔

قول ثانی ۔ عینیؒ فرماتے ہیں بنایہ شرح ھدایہ میں کہ تمام انبذہ سے وضوء جائز ہے جیساکہ امام اوزاعیؒ کا مذہب ہے۔ قال ینبغی ان یجوز التوضی بسائر الأنبذة کما قاله الاوزاعیؒ۔ امّا بدلالة نص نبیذ التمر وامّا لانه علیه السلام نبه علی العلة حیث قال تمرة طیبة وماء طهور وهذا المعنی موجود فی نبیذ الزبیب وغیره۔ انتهی

فائدہ ۔ نبیذ کی تفسیر وتحقیق حقیقت ضروری ہے۔ تاکہ پتہ چلے کہ کس قسم کی نبیذ میں اختلاف ہے اور کس قسم کی نبیذ میں اختلاف نہیں ہے۔

تفصیل مقام یہ ہے۔ کہ نبیذ فعیل بمعنی مفعول ہے۔ ای الماء المنبوذ۔ فیه التمر من النبذ وهو الالقاء والاسقاط۔ یقال نبذت الشیٔ ای طرحته والمراد هنا الماء الذی یطرح فیه التمر۔

کتب فقہ میں ہے کہ نبیذ تین قسم پر ہے۔ آگے ان اقسام ثلاثہ کا ذکر ہے۔
قسم اوّل۔ وہ جو مُسکِر ہو یعنی حدّ اسکار کو پہنچے۔ اِس سے باتفاق وضوء ناجائز ہے۔ لانّ کلّ مُسکِر حرامٌ والحرامُ لایجوز الوضوءُ بہ۔
قسم ثانی۔ دوسری قسم وہ ہے جو نہ حدِّ اسکار کو پہنچی ہو اور نہ حدِّ حلاوت کو۔ اس قسم سے باتفاقِ ائمہ وضوء جائز ہے۔ قالوا فی بیانہ اذا لم یکن حُلواً بحیث اُلقی فی الماء التمرات ولم تخرج حلاوتہا فیہ بعدُ فانّہ یجوز الوضوءُ بہ بلا خلاف لانّہ ماء مطلق۔
قسم ثالث۔ تیسری قسم وہ ہے۔ کہ جو حدِ اسکار کو نہ پہنچے۔ البتّہ وہ حدّ حلاوت کو پہنچ چکی ہو۔ پس اس قسم میں اختلافِ مذکور واقع ہے۔ اِس قسمِ ثالث سے عند الجمہور وضوء جائز نہیں ہے۔ اور عند ابی حنیفہؒ اس سے وضوء جائز ہے۔
چنانچہ صاحبِ بحر لکھتے ہیں قسم ثالث یعنی نبیذ مختلف فیہ کا بیان کرتے ہوئے۔ ھو اَن یُلقی فی الماء تُمیراتٌ فیصیر رقیقاً یسیل علی الاعضاء حُلواً غیرَ مُسکِر ولا مطبوخٍ۔
اس عبارت سے معلوم ہوا۔ کہ نبیذ مختلف فیہ میں کئی قیود ملحوظ ہیں۔
قیدِ اوّل۔ وہ رقیق ہو۔ یعنی اعضاء پر پانی کی طرح بہنے والی ہو۔ کیونکہ اگر رقّت و سیلان ختم ہو جائے تو پھر بالاتفاق اس سے وضوء جائز نہیں ہے۔
قیدِ ثانی۔ دوسری قید ہے حلو ہونا۔ یعنی میٹھا ہونا۔ کیونکہ حلاوت سے قبل اس سے باتفاقِ ائمہ وضوء جائز ہے۔
قیدِ ثالث۔ تیسری قید ہے غیر مُسکِر ہونا۔ اس لیے کہ مُسکِر حرام ہے۔ اور اس سے بالاتفاق وضوء ناجائز ہے۔
قیدِ رابع۔ چوتھی قید ہے غیر مطبوخ ہونا۔ یعنی آگ پر پکائی ہوئی اور جوش دی ہوئی نہ ہو۔ کیونکہ مطبوخ بمنزلہ مَرَق (شوربا) ہے۔ تو اس سے وضوء ناجائز ہے بقول صحیح۔ اِذ النار قد غیّرتہ کمطبوخ الباقلاء۔ کذا فی المبسوط والمحیط۔
بعض علماء کہتے ہیں کہ مطبوخ سے وضوء جائز ہے۔ بدائع میں ہے امام کرخیؒ کے نزدیک وضوء جائز ہے مطبوخ سے۔ کیونکہ حدیث شریف میں مذکور لفظِ نبیذ مطبوخ و غیر مطبوخ دونوں کو شامل ہے۔ لہٰذا مطبوخ بھی داخل تحت النص ہے۔ لیکن ابو طاہر الدبّاسؒ کے نزدیک مطبوخ سے وضوء جائز نہیں ہے۔ کیونکہ حدیث لیلۃ الجن نبیذِ نیئ یعنی غیر مطبوخ سے متعلق ہے۔ نہ کہ مطبوخ سے۔ لہٰذا

مطبوخ داخل فی النص نہیں ہے۔

دلائل احناف احناف اس مسألہ جواز وضوء بالنبیذ کے لیے متعدد ادلّہ پیش کرتے ہیں۔ ان میں سے چند ادلّہ کی توضیح و تفصیل پیش خدمت ہے۔

دلیل اوّل۔ قال اللہ تعالیٰ یاایھا الذین اٰمنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الخ۔ شیخ جصاص رازیؒ فرماتے ہیں۔ کہ اس قول اللہ۔ فاغسلوا وجوھکم الخ میں غَسلِ وجہ و ایدی کا حکم دیا گیا ہے۔ اور غَسل عام و شامل ہے تمام مائعات کو۔ کیونکہ تمام مائعات سے کسی شئے کے دھونے کو غَسل اور دھونے والے کو غاسل کہتے ہیں۔

البتہ وہ مائعات خارج ہیں جو صریح نص و دلیل اُن کے اِخراج پر دال ہوں۔ اور یہاں کوئی مخالف نصّ و دلیل موجود نہیں ہے۔ لہٰذا آیتِ ھٰذا کا عموم نبیذ و غَسل بالنبیذ کو بھی شامل ہے۔ پس عمومِ آیتِ ھٰذا کے پیشِ نظر وضوء بالنبیذ یعنی غَسلِ وجہ و ایدی وغیرہ بالنبیذ عند فقد الماء المطلق ضروری و لازم ہے لِاِمکان الغَسل بالنبیذ۔ اور تیمّم جائز نہیں ہے۔

قال الجصاصؒ قولہ فاغسلوا وجوھکم فیہ عمومٌ فی جمیع المائعات لانہ یُسمّٰی غاسلاً بھا اِلّا ما قامَ الدلیلُ فیہ۔ ونبیذُ التمر ممّا قد شَملہ عمومٌ۔ انتہیٰ۔

بہرحال آیتِ ھٰذا میں حکمِ غَسل ہے۔ پس جب تک غَسل ممکن ہو تیمّم جائز نہیں ہے۔ اور نبیذ سے غَسل ممکن ہے۔ لہٰذا نبیذ کے ہوتے ہوئے وضوء لازم ہے۔ اور تیمّم ممنوع ہے۔

دلیل ثانی۔ قال اللہ تعالیٰ فی بیان التیمّم۔ فلم تجدوا ماءً فتیمّموا صعیدًا طیّبًا۔ آیتِ ھٰذا سے ثابت ہوگیا۔ کہ تیمّم بوقتِ فقدِ ماء جائز ہے۔ اور لفظِ ماء نکرہ ہے جو عموم پر دال ہے۔ لہٰذا یہ شامل ہے ماءِ مخالِط بالغیر کو بھی مثل نبیذ وغیرہ اور ماءِ خالص کو بھی۔ پس نبیذ بھی ماء ہے۔ لہٰذا جب تک نبیذ موجود ہو۔ تیمّم جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ماء موجود ہے نہ کہ مفقود۔ اور تیمُّم وجودِ ماء کے وقت جائز نہیں ہے۔

نبی علیہ السلام نے مکّہ مکرّمہ میں نزولِ آیتِ تیمّم سے قبل جب کہ نقلِ حکم من الماء الی البدل کا حکم نازل نہیں ہوا تھا وضوء بالنبیذ کیا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ نبیذ میں حکمِ مائیّت باعتبارِ اصل باقی ہے لاعلیٰ وجہ البدل عن الماء۔ کیونکہ نبیذ سے اس وقت وضوء کیا گیا جب کہ طہارت مقصور علی الماء تھی۔ لہٰذا نبیذ ماء ہی ہے۔ اور جب یہ ماء ہے تو اس سے وضوء لازم ہے اور اس کی موجودگی میں تیمم جائز نہیں ہے۔

ابوبکر رازیؒ فرماتے ہیں۔ قولہ تعالیٰ فلم تجدوا ماءً فتیمموا۔ انما اباح التیمم عند عدم کل جزء من الماء لانہ لفظ منکر یتناول کل جزء منہ سواءً کان مخالطاً لغیرہ او منفرداً بنفسہ ولا یمتنع احدٌ ان یقول فی نبیذ التمر ماءً فلما کان کذلک وجب ان لا یجوز التیمم مع وجودہ۔ انتہیٰ۔

دلیل ثالث۔ اخرج الدارقطنی باسنادہ عن ابن عباسؓ قال النبیذ وضوء لمن لم یجد الماء۔ اس اثر کی سند میں ابن محرر متروک الحدیث ہیں لیکن بہت سے محدثین نے ان کی تعریف وثناء ذکر کی ہے۔ قال ابن حبان کان من خیار عباد اللہ الا انہ کان یکذب ولا یعلم ویقلب الاسانید ولا یفہم۔ نیز اس کی دیگر مؤیدات وشواہد موجود ہیں جن کی وجہ سے یہ اثر قابل استدلال ہے۔

دلیل رابع۔ ذکر ابن حزمؒ فی المحلی قال روی عن عکرمۃ انہ قال النبیذ وضوء اذا لم یوجد الماء ولا یتیمم مع وجودہ۔ وروی الدارقطنی عن عیسیٰ بن عبید قال سمعت عکرمۃ وسئل عن الرجل لا یقدر علی الماء قال یتوضأ بالنبیذ۔ قول عکرمہ اگرچہ مستقل دلیل نہیں ہے لیکن یہ مؤیدات میں سے ہے۔ مؤید بھی بعض اعتبارات سے دلیل کہلا سکتا ہے۔

دلیل خامس۔ اخرج الجصاص عن ابی العالیۃ قال رکبت مع اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم البحر ففنی ماؤھم فتوضؤا بالنبیذ وکرھوا ماء البحر۔

اس اثر سے متعدد وجوہ وطرق سے استدلال کیا جاتا ہے۔

اوّلاً، یہ کہ یہ اجماع صحابہؓ ہے یا اجماع اکثر صحابہ ہے۔ کیونکہ فتوضؤا صیغۂ جمع ہے۔ پس ابوالعالیہ کے ساتھ سفرِ بحر میں شریک سارے صحابہؓ نے نبیذ سے وضوء کیا۔ اور دیگر کسی صحابی سے اس کا انکار اور ان کی تردید مروی اور منقول نہیں ہے۔ دیگر صحابہؓ کا سکوت اجماع سکوتی ہے۔ بہرحال یہ من قبیل اجماعِ سکوتی لجمیع الصحابہ ہے۔ اور اگر یہ حقیقی اجماع نہ ہو۔ تو یوں کہیے۔ کہ یہ اتفاقِ اکثر صحابہ ہے جوازِ وضوء بالنبیذ پر۔

ثانیاً۔ اس تقریر سے قطع نظر ابوالعالیہ کے ساتھ شریکِ سفر صحابہؓ کی بڑی جماعت کا بطریق اتفاق نبیذ سے وضوء کرنا قوی دلیل اور محکم مؤید ہے مذہب حنفی کا۔

ثالثاً۔ اس قصے سے معلوم ہوا۔ کہ وضوء بالنبیذ صحابہؓ کے نزدیک نہ صرف جائز تھا بلکہ نبیذ ان کے نزدیک ماءِ بحر سے اولیٰ تھی۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ نبیذ سے جوازِ وضوء والا قول محکم وقوی ہے۔

رابعاً۔ اس واقعہ سے ثابت ہوا کہ ابو العالیہ کی رائے بھی موافق احناف تھی کیونکہ ابو العالیہ سے اس قصے کی مخالفت مروی نہیں ہے۔

دلیل سادس ۔ روی المبارك بن فضالة عن انس رضی اللہ عنہ انه كان لا یری بأساً بالوضوء بالنبیذ۔

دلیل سابع ۔ اخرج الدار قطنی باسنادہ عن علی رضی اللہ عنہ قال لا بأس بالوضوء بالنبیذ۔

اعتراض ۔ اثر علی رضی اللہ عنہ کی سند میں ابو اسحاق کوفی متروک ہے۔ قال النسائی لیس بثقة۔

جواب ۔ دیگر احادیث و آثارِ مؤیدہ کے پیش نظر اس کے ضعف کا جبیرہ ہو جاتا ہے یعنی اس کا ضعف کم ہو جاتا ہے ۔ یہ جواب اول ہے۔

جواب ثانی ۔ یہ اثر علی رضی اللہ عنہ بعض اور طرق و اسانید سے بھی مروی ہے۔ ان میں یہ ضعیف راوی نہیں ہے۔

دلیل ثامن ۔ اخرج الدار قطنی باسنادہ عن ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعاً النبیذ وضوء لمن لم یجد الماء۔

اعتراض ۔ اس حدیث کی سند میں راوی مسیب بن واضح ضعیف ہے۔ بعض علماء نے اس میں کلام کیا ہے۔

جواب ۔ نسائی کی رائے اس مسیب بن واضح کے بارے میں اچھی تھی۔ اور وہ اسے ثقہ کہتے تھے۔ میزان میں ہے۔ کان النسائی حسن الرای فیه ویقول الناس یؤذوننا فیه۔

دلیل تاسع ۔ اخرج الدار قطنی باسنادہ لیس فیه مسیب عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم اذا لم یجد احدکم ماءً و وجد نبیذاً فلیتوضأ به۔

دلیل عاشر ۔ حدیثِ ابن مسعود رضی اللہ عنہ مذکور فی ہذا الباب للترمذی احناف کی قوی و مشہور دلیل ہے۔ یہ لیلۃ الجن والی حدیث ہے۔

اخرجه الترمذی عن هناد عن شریك عن ابی فزارة عن ابی زید عن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ قال سألنی النبی صلی اللہ علیه وسلم ما فی اداوتك؟ فقلت نبیذ فقال تمرة طیبة وماء طهور قال فتوضأ منه۔ وفی روایة لاحمد قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم أمعك طهور قلت لا قال فما هذا فی الاداوة قلت نبیذ قال أرنیها تمرة طیبة وماء طهور فتوضأ منه وصلی۔

حدیث ابن مسعودؓ ھذا رُوی بطُرقٍ کثیرۃ ۔ واخرجہ احمد والبزار والطبرانی و الدارقطنی ۔ والطحاوی وابن علی وابن ماجہ وغیرھم ۔ ولم یخرجہ النسائی ۔ یہ حدیث احناف کی صریح وقوی دلیل ہے ۔

مخالفین نے حدیثِ ھذا پر متعدد اعتراضات کیے ہیں ۔ ان میں سے چند اعتراضات یہ ہیں ۔

اعتراض اوّل ۔ ابوزید راوی عن ابن مسعودؓ مجہول ہے ۔ ابن حبانؒ فرماتے ہیں ۔ ابوزید مولیٰ عمرو بن حریث لا یعرفہ اھل العلم ۔ لہٰذا ابوزید مجہول ہے ۔ اور مجہول کی روایت مقبول اور قابل احتجاج نہیں ہے ۔ کما قال الترمذی وابوزید رجل مجھول عند اھل الحدیث لا نعرف لہ روایۃً غیر ھذا الحدیث ۔

حافظ سیوطیؒ مرقاۃ الصعود میں لکھتے ہیں ۔ قال الحاکم لا یُعرف اسمہ ولا نعرف لہ راویًا غیر ابی فزارۃ ۔

ابن حبانؒ فرماتے ہیں ۔ لا یُعرف ھو ولا ابوہ ولا بلدہ ولقیہ لابن مسعودؓ ۔ انتہیٰ ۔

جواب اوّل ۔ ابوزید مجہول نہیں ہیں ۔ ابوبکر بن العربیؒ نے شرح ترمذی میں ابوزید کے دو راوی ذکر کیے ہیں ۔

اوّل ۔ راشد بن کیسان عبسی کوفی ۔ اور یہی راشد ابوفزارہ ہیں ۔

دوم ۔ ابوروق ہے ۔ لہٰذا ابوزید کی جہالت ختم ہوگئی ۔ کیونکہ حسبِ تصریح محدّثین دو رُواۃ سے ان کے شیخ کی جہالت ختم ہوجاتی ہے ۔ شاید ترمذی وغیرہ کی مراد جہالتِ ابوزید سے جہالتِ اسم ہے ۔ لیکن یہ مُضر نہیں ہے ۔ فانّ جماعۃً من الرواۃ لا تعرف اسماؤھم وانّما عُرفوا بالکُنیٰ ۔ کذا قال العینی ۔

بہرحال ابوزید مجہول نہیں ہیں ۔ محدّثین دارقطنی وغیرہ نے لکھا ہے ۔ کہ دو راویوں کی روایت سے مروی عنہ کی جہالت باقی نہیں رہ سکتی ۔ ابن ماجہ میں وبیہقی میں ابوزید کے دو راویوں کا ذکر موجود ہے ۔ وھما راشد بن کیسان وابوروق عطیۃ بن الحارث ۔

جواب دوم ۔ علی التسلیم کہ ابوزید مجہول ہیں ۔ ہم کہتے ہیں ۔ کہ اُس کی جہالت حدیثِ ھذا کے ثبوت وصحت میں نقصان دہ نہیں ہے ۔ کیونکہ اس کے بہت سے متابع موجود ہیں ۔

حافظ عینیؒ وغیرہ نے اس کے چودہ متابع ذکر کیے ہیں۔ یعنی چودہ ائمہ سب کے سب ابن مسعودؓ سے حدیثِ ھذا کی روایت کرتے ہیں۔ وہ متابع یہ ہیں۔

(۱) ابو رافع۔ عند احمد والدار قطنی والطحاوی۔

(۲) ابن عباسؓ عند احمد وغیرہ۔ مگر اس کی سند میں عبد اللہ بن لہیعہؒ ہے جو کہ متکلم فیہ ہے عند البعض۔ لیکن احمد بن صالح فرماتے ہیں ابن لہیعۃ ثقۃ۔

(۳) عمرو البکالی رحمہ اللہ عند احمدؒ والطحاویؒ۔

(۴) ابو وائل شقیق بن سلمۃ عند الدار قطنی۔

(۵) ابو غیلان الثقفیؒ۔

(۶) ابو الاحوصؒ۔

(۷) ابو عبیدۃ بن عبد اللہؒ وحدیثھما عند الدار قطنی وعند محمد بن عیسیٰ المداینی۔

(۸) عبد اللہ بن مسلمۃؒ۔

(۹) ابو ظبیانؒ وحدیثھما عند الحافظ ابن المظفر۔

(۱۰) رباح ابو علیؒ عند الطبرانی فی الاوسط۔

(۱۱) طلحۃ بن عبد اللہؒ

(۱۲) ابو عثمان النھدیؒ۔

(۱۳) عبید اللہ بن عمر وحدیثہ عند ابی موسیٰ الاصفہانی۔ وغیرہ

تعجب ہے کہ اتنے کثیر متابعین کے ہوتے ہوئے حدیث ابن مسعودؓ کو خصم کس طرح رد کرتے ہیں؟ حالانکہ ایک دو متابع سے حدیث عند المحدثین قوی ہو جاتی ہے۔ لیکن یہاں تو چودہ متابع موجود ہیں۔ خود مخالفین نے بھی کئی مسائل میں ایک دو متابع کے پیش نظر حدیث کو قوی کہتے ہوئے اس سے استدلال کیا ہے۔

اعتراض ثانی۔ حدیث ابن مسعودؓ کی سند میں ابو زید کا تلمیذ ابو فزارہ مجہول ہے۔ نیز اس کے نام میں بھی علماء کا اختلاف ہے۔ کہ اس کا نام راشد بن کیسان ہے یا یہ کوئی اور شخص ہے۔ بہر حال وہ مجہول ہے۔ وکان نبّاذاً بالکوفۃ۔ روی ھذا الحدیث لنفق سلعتہ کذا قیل۔

جواب اوّل۔ اس حدیث کی متعدد سندیں ہیں۔ کئی سندوں میں ابو فزارہ نہیں ہیں۔

فاندفع الاشکال۔

امام طحاویؒ نے اس کی متعدد سندیں ذکر کی ہیں۔ ایک سند یہ ہے۔ عن ربیع عن اسد عن ابن لہیعۃ عن قیس بن الحجاج عن حنش عن ابن عباسؓ ان ابن مسعودؓ خرج مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الحدیث۔

ایک اور سندِ طحاوی یوں ہے۔ عن ابی بکرۃ عن ابی عمر عن حماد بن سلمۃ عن علی بن زید عن ابی رافع عن ابن مسعودؓ۔

دارقطنی میں ایک تیسرا طریقہ بھی ہے۔ وہ یہ ہے۔ عن معاویۃ بن سلام عن اخیہ زید عن جدہ ابی سلام عن ابن غیلان عن ابن مسعودؓ۔ لہٰذا ابوفزارہ کی جہالت سے حدیث میں کوئی ضعف نہیں آسکتا۔

جواب ثانی۔ زیلعیؒ فرماتے ہیں۔ کہ ابوفزارہ سے ایک جماعت نے اس حدیث کی روایت کی ہے لہٰذا یہ مجہول نہیں ہے۔

ابوداؤد اور ترمذی میں ابوفزارہ سے شریکؒ روایت کرتے ہیں۔ اور مسند احمد میں اس سے سفیانؒ روایت کرتے ہیں۔ نیز اس سے اسرائیل عند البیہقی وقیسؒ بن الربیع عند عبد الرزاق والجراحؒ عند ابن ماجہ روایت کرتے ہیں۔ نیز اس سے عتبۃؒ بن عبد اللہ بھی روایت کرتے ہیں۔ لہٰذا یہ مجہول نہیں ہے۔ قال الزیلعیؒ والجہالۃ عند المحدثین تزول بروایۃ اثنین فصاعداً فاین الجہالۃ بعد ذلک الا ان یراد جہالۃ الحال۔

جواب ثالث۔ ابوفزارہ راوی مشہور ہے اور نام بھی اس کا معلوم ہے۔

زیلعیؒ لکھتے ہیں۔ قد صرح ابن عدیؒ بانہ راشد بن کیسان قال وھو مشھورؒ۔ وحکی الدارقطنی انہ قال ابوفزارۃ فی حدیث النبیذ اسمہ راشد بن کیسان۔

وقال ابن عبد البرؒ فی الاستیعاب ابوفزارۃ العبسی راشد بن کیسان ثقۃ عندھم انتھی۔

معلوم ہوگیا۔ کہ ابوفزارہ کا نام راشد بن کیسان ہے اور وہ عند المحدثین معروف شخص ہیں نہ کہ مجہول۔

جواب رابع۔ سابقہ اجوبہ سے قطع نظر ہم کہتے ہیں۔ کہ ابوفزارہ ثقہ ہیں۔ یہ رواۃِ مسلم میں سے ہیں۔ لہٰذا اس کی مروی حدیث ضعیف نہیں ہوسکتی۔

عینیؒ نے کتاب بنایہ میں اور اسی طرح دیگر علماء کرام نے لکھا ہے۔ ابوفزارۃ ھو راشد بن کیسان العبسی روی لہ مسلمؒ وابوداؤد والترمذی وابن ماجہ۔

اعتراض ثالث بعض مخالفین نے یہ اعتراض کیا ہے۔ کہ ابوحنیفہؒ متفرد ہیں اس مسلک میں۔ ان کے سوا کوئی اور امام وضوء بالنبیذ کے جواز کے قائل نہیں۔

جواب۔ یہ اعتراض بے جا ہے اور غلط ہے کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے موافق ہیں مسلکِ ھذا میں بہت سے ائمہ کرامؒ وصحابہ عظام رضی اللہ عنہم۔ منہم علیؓ وابن عباسؓ وعکرمہؒ والثوریؒ والاوزاعیؒ و اسحٰقؒ وابوالعالیہؒ وغیر ذالک ممن تقدم ذکرہم۔

اعتراض رابع۔ یہ واقعہ لیلۃ الجنّ کا ہے۔ اور اس رات ابن مسعودؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نہ تھے۔ ابوداؤد میں ہے۔ سُئِل ابنُ مسعودٍؓ ھل کان منکم مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم احدٌ لیلۃَ الجنّ قال ماکان معہ مِنّا احدٌ۔

وفی لفظ لمسلم عن علقمۃ قال سألتُ ابن مسعودؓ ھل شھد منکم احدٌ مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃَ الجنّ قال ما صحبہ منّا احدٌ۔

وکذا رواہ الترمذی فی تفسیر سورۃ الاحقاف۔ نیز ابن مسعودؓ کے اپنے بیٹے ابوعبیدۃ بن عبداللہ بھی اپنے والد کی رفاقت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نفی کرتے ہیں۔ کما رواہ الطحاوی۔

جواب اوّل۔ ھم نفی رفاقت کی روایت کے مقابلے میں وہ روایات پیش کرتے ہیں۔ جن میں تصریح ہے شرکتِ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی۔ خود امام ترمذیؒ کے نزدیک شرکتِ ابنِ مسعودؓ لیلۃ الجنّ ثابت ویقینی ہے۔ شرکتِ ابن مسعودؓ مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ الجنّ کے کئی صریح شواہد جامع ترمذی میں موجود ہیں۔

منہا[۱] روایۃ الترمذی فی ھذا الباب۔

ومنہا[۲] روایۃ الترمذی فی المجلد الثانی وفیہ انہ کان معہ صلی اللہ علیہ وسلم وخطّ علیہ خطًّا ثم قال لا تبرحنّ خطّک۔ قال الترمذی حدیث حسنٌ صحیحٌ۔

ومنہا[۳] ماتقدم فی سنن الترمذی باب کراھیۃ مایستنجی بہ۔ قال ابوعیسیٰ وقد روی ھذا الحدیث اسمٰعیل بن ابراھیم وغیرہ عن داؤد بن ابی ھند عن الشعبی عن علقمۃ عن عبداللہ انہ کان مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ الجنّ ثم قال الترمذی وکأنّ روایۃ اسمٰعیل اصحّ من روایۃ حفص بن غیاث۔

یہ حدیث مُثبِتِ شرکتِ ابن مسعودؓ مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ اور خصم کی پیش کردہ احادیث نافی ہیں۔ اور مسلّم قانون ہے محدّثین کا کہ مثبِت اولیٰ ومقدّم وراجح ہے نافی پر۔

جواب ثانی۔ متعدد کبار محدّثین وائمہ کرام کہتے ہیں۔ کہ صحیح بات یہ ہے۔ کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ لیلۃ الجنّ کے واقعہ میں نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے رفیق تھے۔ علیؒ بن مدینیؒ، امام بخاریؒ (جنہیں خود خصم بھی امام اور مقتدیٰ مانتے ہیں) کے نزدیک شرکتِ ابن مسعودؓ مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ الجنّ ثابت ہے۔ اور اثباتِ شرکت صرف ایک دو یا صرف پانچ چھے طریقوں سے ثابت نہیں بلکہ بارہ طریقوں سے انہوں نے شرکتِ ابن مسعودؓ ثابت کی ہے۔ اگر اس کے بعد بھی کوئی شرکت کا منکر ہو پھر تو افسوس کی بات ہے۔

حافظ عینیؒ نے چودہ تلامذہ ابن مسعودؓ کی روایت سے یہ دعویٰ ثابت کیا ہے۔ قال ابن رسلان نقل ابن السمعانی انّ ابن المدینی نقل بأثنی عشر طریقًا انّ ابن مسعودؓ کان مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ الجنّ۔ انتہیٰ۔

کتاب کفایہ میں ہے۔ اثبت البخاری کونہ مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم باثنی عشر وجہا۔ وقد تقدّم عن العینی انّ اربعۃ عشر رجلًا رووا شرکۃ ابن مسعودؓ مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ الجنّ۔ راجع للتفصیل تفسیر ابن کثیر ونصب الرایۃ۔

اتنے طُرُقِ کثیرہ سے ثابت واقعہ کو یکسر نظر انداز کرنا اور ردّ کرنا اور اتنی کثیر احادیث مسندہ متّصلہ کو مردود قرار دینا محدّثانہ شان کے خلاف ہے۔

لہٰذا اس قصّے کے ثبوت سے انکار درست نہیں ہے۔ بلکہ احادیثِ اثبات ونفی میں تطبیق کی کوشش کرنی چاہیے۔ یعنی احادیثِ نفی کی ایسی تاویل وتوجیہ کرنی چاہیے کہ تعارض باقی نہ رہے۔ ان توجیہات کا ذکر اگلے اجوبہ میں آرہا ہے۔ یہ توجیہات صرف حنفی علماء نے نہیں کیں بلکہ محدّثین کبار وعلماء مذاہبِ اربعہ وغیرہ نے ان توجیہات وتاویلات کی صحت کا اعتراف کیا ہے۔

جواب ثالث۔ احادیثِ اثباتِ شرکت ونفی شرکت میں ہم تطبیق کرتے ہیں:۔

تفصیلِ تطبیق یہ ہے۔ کہ واقعہ لیلۃ الجنّ متعدّد مرتبہ درپیش ہوا تھا۔ اور ابن مسعودؓ رضی اللہ عنہ بعض راتوں میں نبی علیہ السلام کے ساتھ تھے اور بعض راتوں میں ساتھ نہیں تھے۔ لہٰذا اثباتِ شرکت بھی صحیح ہے اور نفی شرکت بھی صحیح ہے۔

حافظ عینیؒ لکھتے ہیں۔ انّ لیلۃ الجنّ کانت مرّتین وفی اوّل مرّۃ خرج الیھم لم یکن ھو مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا غیرہ کما ھو ظاھر حدیث مسلم۔ ثم بعد ذلک خرج الیھم وھو معہ لیلۃ اخرٰی۔

بدر الدین محمد بن عبد اللہ حنفیؒ نے آکام المرجان فی احکام الجانّ میں لکھا ہے۔ کہ لیلۃ الجنّ کا وقوع چھے مرتبہ ہوا تھا۔ اوّلاً مکّہ مکرمہ میں وہ رات جس کے بارے میں اُغتیل او اُستطیر کے الفاظ وارد ہیں۔ کما فی المسلم۔ اس میں ابن مسعودؓ شریک نہ تھے۔

دوسری رات کا واقعہ بھی مکّہ مکرمہ میں ہوا تھا مقامِ حجون میں۔

تیسری رات کا واقعہ اعلیٰ مکّہ میں واقع ہوا تھا بعض جبالِ مکّہ میں۔

چوتھی رات کا واقعہ مدینہ منورہ میں مقام بقیع غرقد میں واقع ہوا تھا۔ اور ان آخری تین راتوں میں ابن مسعودؓ شریک تھے۔ وخطّ علیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

لیلۂ خامسہ کا واقعہ خارجِ مدینہ میں ہوا تھا جس میں حضرت زبیر بن العوام شریک تھے۔

لیلۂ سادسہ کا واقعہ بعض سفروں میں درپیش ہوا تھا۔ جس میں صرف حضرت بلالؓ شریک تھے۔

تمام روایاتِ قصۂ ھذا سامنے ہوں۔ تو ان سے واقعۂ لیلۃ الجنّ کے تعدُّد کی تائید ہوتی ہے لہٰذا احادیثِ اثبات ونفی میں کوئی تعارُض نہیں ہے۔ اور نہ احادیثِ نفی سے احادیثِ اثبات کو ردّ کیا جاسکتا ہے۔

جواب رابع۔ ابن حجرؒ وابن کثیرؒ وغیرہ نے اور طرح تطبیق کی ہے۔ وہ یہ کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ واقعۂ لیلۃ الجنّ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے رفیق تھے البتہ مجلسِ تقریر وخطاب میں موجود نہ تھے۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنّات کے سامنے مجلسِ خطاب سے دور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو ایک جگہ بٹھا دیا تھا۔ وخطّ علیہ خطًّا۔

وفی روایۃٍ اخذ بید ابن مسعودؓ حتّٰی خرج بہ الی بطحاء مکّۃ فاجلسہ ثم خطّ علیہ خطًّا وفیہ ثم مضٰی رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حیث اراد۔ یعنی پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم

آگے تشریف لے گئے۔ اور جنات کے مجمع میں جنات سے خطاب فرمایا۔ پس ابن مسعودؓ مقام خطاب و تقریر میں شریک نہ تھے۔

لہٰذا اثبات شرکت بھی صحیح ہے اور نفی شرکت بھی صحیح ہے۔ ابن کثیر لکھتے ہیں۔ لم یکن ابن مسعودؓ معہ صلی اللہ علیہ وسلم حال مخاطبتہ الجن ودعائہ ایاھم وانما کان بعیدًا منہ حیث خط علیہ۔ متعدد احادیث سے اس توجیہ کی تائید ہوتی ہے۔ یہ توجیہ ابن حجرؒ نے بھی ذکر کی ہے جو کہ غیر حنفی ہیں۔

بدائع میں ہے۔ وقولھم ان ابن مسعودؓ لم یکن مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ الجن دعوی باطلۃ لما روینا انہ ترکہ فی الخط وکذا روی کونہ مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی خبر آخر أجمع الفقہاء علی العمل بہ وھو انہ طلب منہ أحجارًا للاستنجاء فاتاہ بحجرین وروثۃ فالقی الروثۃ وقال انہا رجس اور رکس۔

والدلیل علیہ انہ ای ابن مسعودؓ لما رأی اقوامًا من الزط بالعراق قال ما اشبہ ھؤلاء بالجن لیلۃ الجن۔ وفی روایۃ انہ مر بقوم یلعبون بالکوفۃ فقال ما رأیت احدًا اشبہ بھؤلاء من الجن الذین رأیتہم مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ الجن۔

وما روی انہ قال لیتنی کنت معہ وان علقمۃ قال وددنا ان یکون معہ فمحمول علی الحال التی خاطب فیہا الجن ای لیتنی کنت معہ وقت خطابہ الجن ووددنا ان یکون معہ وقت ما خاطب الجن۔ انتہی۔

جواب خامس۔ ابن قتیبہ نے کتاب مختلف الحدیث میں لکھا ہے۔ ابن الترکمانی نے بھی جوہر النقی میں لکھا ہے انہ جاء فی بعض الروایات لم یشھدہ احد منا غیرہ۔

پس راوی نے لفظ غیرہ کو ساقط کر دیا۔ وکذا قال ابن السید البطلیوسی فی کتاب التنبیہ علی الاسباب الموجبۃ للخلاف۔

روایت ابی عثمان سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ اخرج الحاکم والبیہقی فی الدلائل وابن جریر عن ابی عثمان انہ سمع ابن مسعودؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لاصحابہ وھو بمکۃ من احب منکم ان یحضر اللیلۃ امر الجن فلیفعل فلم یحضر منھم احد غیری فانطلقنا حتی اذا کنا باعلی مکۃ خط لی برجلہ خطًا ثم امرنی أن أجلس فیہ ثم انطلق. الحدیث۔

فائدہ مہمّہ۔ حدیثِ ھذا میں تصریح ہے۔ کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے اپنے صحابہ سے فرمایا۔ کہ جو شخص آج رات جنّات کے مجمع میں میرے ساتھ جانا چاہے تو وہ جا سکتا ہے۔ لیکن سوائے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے کوئی صحابی حضور صلی اللہ علیہ سلم کے ساتھ جانے کے لیے تیار نہ ہوا۔

کما روی انہ علیہ السلام قال لاصحابہ وھو بمکّۃ من أحبّ منکم ان یحضر اللیلۃ امر الجنّ فلیفعل فلم یحضر منھم احدٌ غیری۔ الحدیث۔

پس صرف ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جانے کے لیے تیار ہونا اور ان کے علاوہ کسی اور صحابی کا ساتھ جانے کے لیے تیار نہ ہونا بظاہر شانِ صحابہؓ کے خلاف ہے۔

اس سلسلے میں مدت سے میرے دل میں یہ اِشکال تھا۔ اِشکال کا باعث کئی امور ہیں۔

امرِ اوّل۔ پہلا امر یہ ہے۔ کہ نبی علیہ السلام محبوبِ اعظم ہیں۔ اور نہایت محترم و معظّم ہیں۔ صحابہؓ کے دلوں میں جو آپؐ کی محبّت و عظمت تھی وہ حد سے زیادہ تھی۔ صحابہ رضی اللہ عنہم آپؐ کو اپنی جان و مال و اولاد سے بھی زیادہ محبوب رکھتے تھے۔

پس یہ بات عجیب ہے کہ یہ محبوبِ اعظمؐ تو صحابہؓ کو اپنے ساتھ چلنے کے لیے ترغیب اور دعوت دے رہے ہیں مگر اُن میں سے ایک شخص کے علاوہ اور کوئی جانے کے لیے تیار نہیں ہوتا۔ یہ بات عشق و محبت و احترام و عظمت کے مقتضٰی کے خلاف معلوم ہوتی ہے۔ محبِّ صادق کا حال تو یہ ہوتا ہے ؎

سرمد گلہ اختصار مے باید کرد
یک کار ازیں دو کار مے باید کرد
یا تن برضائے دوست مے باید داد
یا قطعِ نظر از یار مے باید کرد

اگر ایک محترم شیخ کہیں قریب جگہ کے لیے اپنے تلامذہ کو ساتھ چلنے کی ترغیب دے یا محبوب اپنے مُحبّین کو ساتھ چلنے کا اشارہ کرے تو تلامذہ اپنے شیخ کی اور محبّین اپنے محبوب کی اس ترغیب و رفاقت کو غنیمت سمجھتے ہوئے ان میں سے ہر ایک ساتھ جانے کو تیار ہوگا۔

اور نبی علیہ السلام تو محبوب اعظم ہیں اور واجب الاحترام۔ اور صحابہؓ کے قلوب میں آپؐ کی محبت وعظمت بے انتہا تھی۔ اس لیے ان کا ساتھ نہ جانا کچھ عجیب سا لگتا ہے۔

امر ثانی۔ عام واقعات واحوال بھی اس کے برخلاف دلالت کرتے ہیں۔ واقعات سے پتہ چلتا ہے۔ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی رفاقت ومصاحبت کو عظیم سعادت وغنیمت سمجھتے تھے۔

جیسا کہ واقعۂ ہجرت میں حالِ صدیقؓ سے پتہ چلتا ہے۔ صدیقِ اکبرؓ نے خود آپؐ سے رفاقت کی درخواست کی تھی اور درخواست قبول ہونے پر خوشی سے رونے لگے تھے

غزوات جیسے پُرخطر سفروں میں کوئی صحابی پیچھے گھر میں رہ جانے کو پسند نہیں کرتا تھا۔ حتیٰ کہ چھوٹے بچے بھی غزوات میں شرکت کی اور رفاقت کی درخواست کرتے تھے۔

بہر حال صحابہؓ کامل الایمان کامل الاخلاص کامل الحُبّ تھے۔ لہذا یہ بات ان کی شانِ عظیم کے خلاف ہے کہ نبی علیہ السلام تو رفاقت کی ترغیب دیں اور ان میں سے سوائے ایک شخص کے کوئی بھی ان کے ساتھ جانے کیلئے تیار نہیں ہوتا۔

امر ثالث۔ تیسرا امر یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا رات کو باہر جانا بظاہر خطرات سے خالی نہ تھا۔ اگر یہ قصہ مکہ مکرمہ میں واقع ہوا ہو تو مشرکینِ مکہ کی شرارت کا خطرہ بالکل ظاہر تھا۔ اور اگر یہ واقعہ مدینہ منورہ میں درپیش ہوا ہو۔ تو وہاں یہود ومنافقین کے حملے کا خطرہ تھا۔ اور صحابہؓ ایسے پُرخطر اوقات میں نبی علیہ السلام کو تنہا نہیں چھوڑتے تھے۔ صحابہؓ کو آپؐ کی حفاظت اپنی جان و اولاد سے بھی زیادہ عزیز تھی۔ کما یدل علی ذلک الاحادیث التی قیل فیھا اُغتیل او استُطیر والتُمس۔

امر رابع۔ جنات کے قصے فطرتاً دلچسپ ہوتے ہیں اور ہر شخص ان کے احوال پر اطلاع حاصل کرنے کا مشتاق ہوتا ہے۔

تو جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ کو جنات کے پاس جانے کی ترغیب بھی دی اور ان کو یہ بھی یقین تھا کہ آپؐ جنات کی دعوت پر تشریف لے جا رہے ہیں۔ اور ان کو یہ بھی یقین تھا کہ اس سفر اور رفاقت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت کے طفیل کوئی خطرہ بھی نہیں ہو سکتا۔ تو اس واقعہ میں ان کی شرکت ورفاقت ان کے لیے فطرۃً دلچسپی کا باعث تھی، اس میں انہیں دلچسپی ہونی چاہیے تھی۔ لہذا ایک کے سوا سب صحابہؓ کی عدم شرکت مقتضائے فطرت کے بھی خلاف ہے۔

یہ ہے وہ عظیم اشکال جو مدت سے میرے دل میں طالب علمی کے زمانے سے کھٹکتا رہا۔ کسی کتاب میں اس کا حل نظر سے نہیں گزرا۔

یہ بہت بڑا اشکال ہے۔ خطرہ ہے کہ اس اشکال کے پیش نظر کوئی گمراہ شخص صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے بارے میں گستاخی کی جرأت نہ کرلے۔ یا ان کی طرف بے حسی یا محبت کی کمی کی نسبت نہ کرے۔

جواب۔ یہ فقیر عاجز روحانی بازی مدت تک اللہ تعالیٰ سے القاء حل فی القلب کی دعا کرتا رہا۔ تاکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بلند مرتبے کے بارے میں کسی قسم کی قدغن کسی شخص کے دل میں باقی نہ رہے۔ الحمد للہ ثم الحمد للہ کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل وکرم سے یہ جواب وحل بندہ کے ذہن میں القاء فرمایا۔ امید ہے۔ کہ اس سے یہ اشکال بالکل دفع ہو جائے گا۔

تفصیلِ جواب یہ ہے کہ مسلّم قانون ہے الحدیث یُفسّر الحدیث۔

چنانچہ بندہ نے اِس حدیث کے تمام طُرق کے متون کا مطالعہ کیا۔ الحمد للہ کہ ان کے مطالعہ سے یہ اشکال دفع ہوا اور اطمینانِ قلب حاصل ہوگیا۔

حاصلِ جواب وحل یہ ہے۔ کہ اسی حدیث کی بعض روایات میں تصریح ہے کہ نبی علیہ السلام نے لیلۃ الجن میں صحابہ کو مطلق شرکت کی دعوت نہیں دی تھی۔ بلکہ وہ شرکت نہایت سخت و شدید شرط سے مشروط تھی۔

وہ شرط یہ تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ کہ میرے ساتھ وہ شخص اِس رات جاسکتا ہے۔ جس کے دل میں رائی کے دانہ کے برابر بھی تکبّر نہ ہو۔ یہ کتنی سخت شرط تھی کہ جس کے دل میں ذرہ بھر بھی تکبر ہو وہ ساتھ نہیں جاسکتا۔

کما روی البیھقی فی دلائل النبوۃ مسنداً الی عبد اللہ بن مسعودؓ قال أتانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال إنی أُمِرتُ أن أقرأ علی إخوانکم من الجنّ فلیقُم معی رجلٌ منکم ولا یقُم معی رجلٌ فی قلبہ مثقالُ حبّۃٍ من کبرٍ فقال فقمتُ معہٗ معی أداوۃ من ماء۔ الحدیث

یہ تھی وہ شرطِ شدید۔ اور آپ جانتے ہیں کہ اِس شرط کے ہوتے ہوئے ہر صحابی جرأتِ شرکت ورفاقت نہیں کرسکتا تھا۔ جو ساتھ جانے کی رغبت رکھتے بھی تھے وہ بھی پیچھے ہٹ گئے ہوں گے۔

صرف ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو اپنے اوپر اعتماد تھا۔ انہیں یقین تھا کہ میرا دل تکبر سے مکمل طور پر خالی ہے۔ اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا انہیں ساتھ لے جانا اور اس کی تردید نہ کرنا ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی عظیم شان کی اور بلند مرتبے کی بڑی دلیل ہے۔

گویا نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے عملاً ابن مسعودؓ کے تکبر سے بری ہونے کی شہادت دی اور اس میں اچنبھے کی بات بھی نہیں ہے۔

ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا عظیم المرتبہ ہونا صحابہ میں اور امتِ محمدیہ میں مسلّم ہے۔

ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی منقبت میں کئی احادیثِ مرفوعہ منقول ہیں۔ چند احادیث پیشِ خدمت ہیں۔

عن ابی الزعراء عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقتدوا بالذین من بعدی من اصحابی ابی بکر و عمر و اهتدوا بهدی عمار و تمسکوا بعهد ابن مسعود۔ رواہ الترمذی۔

اس حدیث میں عہد ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے وہ اقوال اور وصایا مراد ہیں جو امورِ دین و احکامِ اسلام سے متعلق ہیں۔ حدیثِ ھذا میں نبی علیہ الصلاۃ و السلام نے ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اقوال اور بیان کردہ احکام دین پر عمل کرنے کی تاکید فرمائی ہے۔

وعن عبد اللہ بن عمرو قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خذوا القرآن من اربعۃ من ابن مسعود وابی بن کعب ومعاذ بن جبل وسالم مولی ابی حذیفۃ رضی اللہ عنہم رواہ الترمذی۔

ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی جلالتِ مرتبہ سے متعلق بے شمار احادیثِ نبویہ کے پیشِ نظر امام الائمہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اپنے مذہب کے بیشتر احکام و مسائل ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایات پر متفرع و مرتب کیے ہیں۔ ھذا واللہ اعلم بالصواب۔



باب المضمضة من اللبن۔ **حدثنا** قتیبة نا اللیث عن عُقیل عن الزهری عن عبید الله
عن ابن عباس ان النبی صلی الله علیه وسلم شرب لبنًا فدعا بماء فتمضمض وقال ان له دسمًا
وفی الباب عن سهل بن سعد وام سلمة **قال** ابو عیسٰی هذا حدیث حسن صحیح وقد رأی بعض
اهل العلم المضمضة من اللبن وهذا عندنا علی الاستحباب ولم یر بعضهم المضمضة من اللبن۔

باب المضمضة من اللبن

حدیثِ بابِ ہذا سے ثابت ہوا۔ کہ نبی علیہ السلام نے دودھ پینے کے بعد مضمضہ فرمایا۔ اور مضمضہ کی علت بیان کرتے ہوئے فرمایا ان لہ دسمًا یعنی دودھ میں چربی کی چکنائی اور چربی کا وجود ہوتا ہے۔

اس علت سے یہ حکم مستنبط ہوتا ہے۔ کہ گوشت وغیرہ ہر وہ چیز جس میں چربی کی چکنائی ہو اس کے کھانے کے بعد کلی کرنی چاہیے۔ کلی کے بغیر نماز پڑھنا خلافِ اولیٰ ہے۔

حافظؒ لکھتے ہیں۔ قولہ ان لہ دسمًا یُستنبط منہ استحبابُ غسل الیدین للتنظیف وقولہ ان لہ دسمًا یوجب تعدیۃ حکم الغسل من الفم الی الیدین وکذا من اللبن الی شُرب کلِ مایلتصق بالعضو مما یُخِل بالتنظیف کشُرب المرق۔

حافظ عینیؒ لکھتے ہیں شرح بخاری میں فیہ دلالۃ علی تنظیف الفم من اثر اللبن ونحوہ۔

باجماع ائمہ دودھ پینے کے بعد مضمضہ واجب نہیں بلکہ مستحب اور مندوب ہے۔

ترمذی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ بعض شرب لبن سے مضمضے کو مستحب نہیں کہتے بلکہ مباح کہتے ہیں۔

عدمِ وجوب کی دلیل یہ روایتِ ابوداؤد ہے۔ عن انس رضی الله عنہ ان رسول الله صلی الله علیہ وسلم شرب لبنًا فلم یمضمض ولم یتوضأ وصلّٰی۔ نیز روایتِ امام شافعی رحمہ الله ہے باسنادِ حسن عن انس رضی الله عنہ انّ النبیّ صلی الله علیہ وسلم شرب لبنًا فلم یتمضمض ولم یتوضأ۔

پس نبی علیہ السلام کا شرب لبن کے بعد مضمضہ نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے۔ کہ مضمضہ من اللبن واجب نہیں ہے۔ اور بعض مواقع میں نبی علیہ السلام کا مضمضہ پر عمل کرنا استحبابِ مضمضہ من اللبن کا قرینہ ہے۔

سوال۔ بعض روایات میں مضمضہ من اللبن کے بارے میں صیغۂ امر وارد ہے اور امر وجوب پر دلالت کرتا ہے۔

چنانچہ ابن ماجہ میں ہے مَضمِضُوا من اللبن۔ طبرانی میں بھی اسی طرح صیغۂ امر مروی ہے وفی روایۃٍ عن اُمِّ سلمۃؓ مرفوعاً اذا شربتم اللبن فمضمِضُوا فان لہٗ دسماً۔

جواب اوّل۔ یہ امر استحباب کے لیے ہے جمعاً بین الاحادیث۔

جوابِ ثانی۔ ابن شاہین نے دعویٰ کیا ہے کہ احادیثِ امرِ مضمضہ منسوخ ہیں اور ناسخ حدیث انس رضی اللہ عنہ ہے جس میں ترکِ مضمضہ کی تصریح ہے۔

لیکن حافظ عینیؒ نے ابن شاہینؒ کا یہ دعویٰ رد کرتے ہوئے لکھا ہے۔ کہ وجوبِ مضمضہ کا کوئی امام قائل ہی نہیں تو نسخ کا کیا مطلب؟ لہٰذا قول بالنسخ کی ضرورت نہیں ہے اور نہ یہ قول صحیح ہے۔

جوابِ ثالث۔ اَقول وعلی اللہ التکلان۔ ممکن ہے۔ کہ ان احادیث میں یوں تطبیق دی جائے۔ کہ شرعاً مضمضہ واجب و لازم نہیں ہے۔ اور یہی محمل و مصداق ہے احادیثِ ترکِ مضمضہ کا۔ اور احادیثِ امرِ مضمضہ از قبیلِ امورِ طبیہ ہیں۔

پس بلحاظِ امرِ طبی شفقۃً اپنی امت کو شربِ لبن کے بعد مضمضہ کا امر فرمایا۔

کیونکہ اطباء نے تصریح کی ہے۔ کہ دودھ وغیرہ مرغن چیز پینے اور کھانے کے بعد اگر دانتوں کو صاف نہ کیا جائے۔ اور دیر تک دانتوں پر چربی کی چکنائی جمی رہے۔ تو اس سے دانت اور مسوڑھے مختلف امراض میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ خصوصاً جب کہ ترکِ مضمضہ مستمر ہو اور عادت بن جائے۔ یہ بات تجربہ سے واضح ہے۔ کہ جو لوگ چربی وغیرہ امور کھانے کے بعد دانتوں کی صفائی نہیں کرتے ان کے دانت اور مسوڑھے مدتِ قلیلہ میں خراب ہو جاتے ہیں۔

پس نبی علیہ السلام نے مضمضے کی تاکید کے بارے میں بطور شفقت امت کو امر فرمایا۔ تاکہ اس تاکید کے پیشِ نظر امت ترکِ مضمضہ من اللبن و من نحو اللبن مما لہ دسومۃٌ کی عادت سے اجتناب کرے۔

سوال۔ حدیثِ بابِ ھٰذا کس قبیل سے ہے؟

جواب اوّل۔ حدیثِ ھٰذا کے محمل و مصداق میں متعدد احتمالات ہیں۔

احتمالِ اوّل یہ ہے۔ کہ یہ آدابِ اکل و شرب کے قبیل سے ہے۔ جیسا کہ ایک اور حدیث شریف میں ہے آدابِ اکل کے بارے میں۔ قال النبیُّ صلی اللہ علیہ وسلم اذا أکَلَ أحدُکم فلیَلعَق أصابعَہ فانّہ لایدری فی أیّتِھِنّ البرکۃُ۔ رواہ الترمذی۔

جواب دوم۔ یہ از قبیل آدابِ طہارت وصلاۃ ہے۔ یعنی عند القیام الی الصلاۃ شُربِ لبن سے مضمضہ واجب نہیں ہے بلکہ مستحب ہے۔

جواب سوم۔ یہ از قبیلِ ذکرِ اسبابِ موجبہ للوضوء وغیر موجبہ للوضوء ہے۔

پس مطلب حدیثِ ھٰذا یہ ہے۔ کہ شُربِ لبن مطلقاً موجبِ وضوء و ناقضِ وضوء نہیں ہے عند الجمہور خواہ وہ لبنِ ابل کیوں نہ ہو۔

جواب چہارم۔ یہ حدیث عام ہے از قبیل آدابِ اکل و شُرب بھی ہے اور از قبیلِ آدابِ طہارت وصلاۃ بھی ہے اور از قبیلِ اسبابِ غیر موجبہ للوضوء بھی ہے۔

جوابِ پنجم و ششم۔ پانچواں اور چھٹا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث از قبیل تنظیف ہے۔ نیز یہ از قبیل امورِ طبّیہ بھی ہے۔

توضیح کلام یہ ہے۔ کہ دودھ پینے کے بعد اور اسی طرح ہر دسومت یعنی چربی اور روغن والی چیز کے کھانے اور پینے کے بعد دانتوں پر چربی اور روغن کا میل جمع ہو جاتا ہے۔ اور دانت بُرے لگتے ہیں نیز بدبودار ہو جاتے ہیں۔ ان کا رنگ متغیّر ہو کر بدنما ہو جاتا ہے۔ خصوصًا جب کہ ترکِ مضمضہ عادتِ مستمرّہ بن جائے۔ اور یہ نظافتِ بدنی کے خلاف ہے۔ نظافت شرعًا مامور و مطلوب ہے۔ لہٰذا ہر دسومت والی چیز کے بعد مضمضہ کر کے دانتوں کو صاف کرنا چاہیے۔

نیز ایسے مواقع پر ترکِ مضمضہ سے خصوصًا جب کہ ترکِ مضمضہ عادت دائمی ہو مطابق قولِ اطبّاء دانت اور مسوڑھے مختلف امراض میں مبتلا ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا دسومت والی چیز پینے اور کھانے کے بعد مضمضہ کرنا چاہیے۔ تاکہ مسوڑھے اور دانت بیماریوں سے محفوظ رہ سکیں۔

پس نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا شُربِ لبن کے بعد مضمضہ کرنا یا مضمضہ کا حکم دینا از قبیلِ امورِ طبّیہ ہے۔ جن کی اساس اور باعث شفقت علی الاُمّۃ ہے۔

سوال۔ شربِ لبن کے بعد مضمضہ پر عمل کرنے کا ذکر کتاب الطہارۃ میں بیجا معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ ظاہری طور پر کتاب الطہارۃ سے اس کی کوئی مناسبت نہیں۔ بلکہ بظاہر یہ آدابِ شُرب و اُکل سے متعلق ہے۔ پس امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس کا ذکر یہاں کیوں کیا؟۔
اِس سوال کے کئی جوابات دیے جاسکتے ہیں۔ ان میں سے چند جوابات کی تفصیل و توضیح پیشِ خدمت ہے۔

جواب اوّل۔ جواب اوّل کا حاصل یہ ہے۔ کہ یہ ابوابِ طہارت کا بیان ہے۔ اور طہارت عام ہے وہ طہارت للصلاۃ کو بھی شامل ہے اور طہارت بمعنی مطلق نظافت کو بھی شامل ہے اور شربِ لبن و شربِ شئی دسم (چربی والی چیز) کے بعد مضمضہ از قبیل طہارت بمعنی نظافت ہے۔
بہرحال تنظیف طہارت کا ایک شعبہ ہے۔ چنانچہ بعض محدّثین نظافت کے پیشِ نظر احادیث خمسٌ من الفطرۃ کتاب الطہارۃ میں ذکر کرتے ہیں۔ کما یعلم من صنیع الامام النسائی وغیرہ۔

جواب ثانی۔ بابِ ھذا میں مطلق مضمضہ من شُرب اللبن مراد نہیں ہے۔ تاکہ مذکورہ صدر اعتراض واقع ہوجائے۔ بلکہ اس سے مراد ہے مضمضہ من اللبن عند القیام للصلاۃ۔
یعنی جب نماز سے کچھ قبل کوئی شخص لبن پی لے تو مضمضہ کا حکم کیا ہے واجب ہے یا مستحب یا مباح؟
بنا بریں جواب یہ مضمضہ طہارت للصلاۃ کے احکام میں داخل ہے۔
کئی احادیث مثلِ حدیث انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ مضمضہ لارادۃ الصّلاۃ کا قرینہ ہیں۔
فعن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ انّ النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم شرب لبناً فلم یتمضمض ولم یتوضّأ۔ رواہ الشافعیؒ۔
حدیثِ ھذا میں "لم یتوضّأ" اس بات کا قرینہ ہے۔ کہ یہاں مضمضہ للصلاۃ مراد ہے۔ کیونکہ وضو نماز کے لیے ہوتا ہے۔
وعن انس رضی اللہ تعالی عنہ انّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شرب لبناً فلم یُمضمض و لم یتوضّأ وصلّیٰ۔ رواہ ابوداؤد۔
روایتِ ابوداؤد سے ثابت ہوا۔ کہ یہ حدیث نماز سے متعلق ہے۔ فحدیث ابن عباسؓ فی الجامع للترمذی وان کان غیر مقیّدٍ بالصلاۃ لکن لا یُبعد تقییدُہ بالصلاۃ نظراً الی اثر انس

رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

جواب ثالث ۔ یہ بھی ممکن ہے۔ کہ امام ترمذی رحمہ اللہ باب ھذا کے ذریعہ مذہب امام احمد رحمہ اللہ کے بارے میں ایک وہم دفع کرنا چاہتے ہوں۔ کیونکہ امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک اکلِ لحمِ ابل ناقضِ وضوء ہے۔

پس کوئی متوہم مذہب امام احمد رحمہ اللہ کے پیشِ نظر یہ وہم کرسکتا تھا کہ لبنِ ابل کا شُرب بھی مُوجِبِ وضوء ہے عند احمدؒ قیاساً للالبان علی اللحوم۔

پس امام ترمذی رحمہ اللہ نے باب ھذا کے ذریعہ اس وَہم کو دفع کرتے ہوئے اشارہ کیا۔ کہ مطلق لبن خواہ لبن ابل ہی کیوں نہ ہو (مطلقِ لبن میں لبنِ ابل بھی داخل ہے) باتفاقِ ائمہ ناقضِ وضوء و موجِبِ وضوء نہیں ہے۔ بلکہ شُربِ لبن کے بعد صرف مضمضہ بطورِ استحباب کافی ہے۔

اِس جوابؔ کے بیان کے پیشِ نظر حدیث باب ھذا کی ابوابِ طہارت سے مناسبت ظاہر ہے۔

جواب رابع ۔ بعض روایات میں صراحۃً شُربِ لبن سے وضوء کا امر مروی ہے۔ اور شُربِ لبن کو ناقضِ وضوء قرار دیا گیا ہے۔

چنانچہ ابن ماجہ میں ہے عن اُسید بن حضیرؓ مرفوعاً لا توضَّؤا من ألبان الغنم وتوضّؤا من ألبان الإبل۔

پس امام ترمذی رحمہ اللہ بابِ ھذا کے انعقاد سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ شُربِ لبن مطلقاً خواہ لبنِ ابل ہی کیوں نہ ہو (حدیث ابن عباسؓ میں لبن مطلق ہے جو لبنِ ابل کو بھی شامل ہے) موجبِ وضوء نہیں ہے۔ اِس میں صرف مضمضہ کافی ہے۔ اور اس میں رخصت ہے ترکِ وضوء کی۔

لہٰذا ابن ماجہ والی روایت جس میں شربِ لبن کے بعد وضوء کا امر ہے۔ یا تو وہ استحبابِ وضوء پر محمول ہے یا اس سے وضوءِ لغوی یعنی غُسلِ یدین و مضمضہ مراد ہے۔ یا وہ منسوخ ہے اور ناسخ حدیثِ انس رضی اللہ عنہ ہے۔

وھذا النسخ ھو المراد عند ھذا العبد الضعیف البازی فی ما ذکر ابنُ شاھین ادّعیٰ انّ حدیث انس ناسخ لحدیث ابن عباس۔

وحاصلُ کلام ابن شاھین رحمہ اللہ عندی أن قولہ علیہ السلام فی روایۃ ابن ماجہ توضَّؤا من البان الابل ان ارید بہ الامر بالوضوء الشرعی فھو منسوخ و

ناسخہ حدیث انس رضی اللہ عنہ وان أرید بہ الوضوء اللغوی ای المضمضۃ الثابتۃ فی حدیث ابن عباس فھو ایضاً منسوخ ای وجوبہ منسوخ بحدیث انس رضی اللہ تعالی عنہ المذکور قبیل ھذا۔

بل حدیث انس رضؓ ناسخ لحدیث ابن عباس رضؓ المذکور فی ھذا الباب ایضاً۔

وحدیث ابن عباس رضؓ منسوخ کما ان حدیث ابن ماجہ منسوخ بناءً علی کون حدیث ابن عباس رضؓ المذکور فی ھذا الباب تفسیراً لحدیث أسید المذکور فی سنن ابن ماجہ۔

فعلی ھذا البیان صح ما ادعی ابن شاھینؒ واندفع ما ردّ علی قولہ المذکور الحافظان العینیؒ وابن حجرؒ قال ابن حجرؒ فی الفتح واغرب ابن شاھینؒ فجعل حدیث انس رضؓ ناسخاً لحدیث ابن عباس رضؓ ولم یذکر من قال فیہ بالوجوب حتی یحتاج الی دعوی النسخ۔ انتھی۔

ووجہ الاندفاع عندی أن ابن شاھین أراد بالوجوب الوجوب الثابت بحدیث أسید فی ابن ماجہ وبحدیث ابن عباس رضؓ بناء علی کونہ تفسیراً لحدیث أسید ھذا ما ألقی اللہ تعالی فی روعی۔

ھذا واللہ اعلم بالصواب۔

باب فی کراھیۃ ردّ السلام غیر متوضئ حدثنا نصر بن علی ومحمد بن بشار قالا نا ابواحمد عن سفیان عن الضحاک بن عثمان عن نافع عن ابن عمر انّ رجلاً سلم علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو یبول فلم یردّ علیہ قال ابو عیسی ھذا حدیث حسن صحیح وانما یکرہ ھذا عندنا اذا کان علی الغائط والبول وقد فسّر بعض اھل العلم ذلک وھذا احسن شئ روی فی ھذا الباب وفی الباب عن المھاجر بن قُنفُذٍ وعبد اللہ بن حنظلۃ وعلقمۃ بن الشفواء وجابر والبراء۔

بالفاء وفی نسخۃ بالغین ۱۲

باب فی کراھیۃ ردّ السلام غیر متوضئ

باب ھذا میں متعدد مسائل وابحاث ہیں۔ ان کی تفصیل وتوضیح یہ ہے۔

بحث اوّل۔ باب ھذا سے متعلق چند احادیث کا ذکر فائدہ سے خالی نہیں ہے لہٰذا ان کا ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے۔ وہ احادیث یہ ہیں۔

اخرج ابوداؤد والنسائی عن المھاجر بن قنفذؓ أنہ اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو یبول فسلّم علیہ فلم یردّ علیہ حتّی توضّأ ثم اعتذر الیہ فقال انّی کرھتُ أن اذکر اللہ تعالی الّا علی طُھرٍ وفی روایۃٍ انہ سلّم علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو یتوضّأ فلم یردّ علیہ حتّی فرغ من وضوئہ فرد علیہ وقال انہ لم یمنعنی ان اردّ علیک الّا انی کرھتُ ان اذکر اللہ الّا علی طھارۃٍ۔

واخرج احمد عن عبد اللہ بن حنظلۃؓ ان رجلاً سلّم علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقد بال فلم یُردّ علیہ النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم حتّی قال بیدہ الی الحائط یعنی انہ تیمّم۔

واخرج ابن ماجہ عن جابر بن عبد اللہؓ ان رجلاً مرّ علی النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم وھو یبول فسلّم علیہ فقال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا رأیتنی علی مثل ھذہ الحالۃ فلا تُسلّم علیّ فانک ان فعلت ذلک لم اردّ علیک۔

واخرج الطبرانی فی الکبیر عن جابر بن سمُرۃ قال دخلتُ علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو یبول فسلمتُ علیہ فلم یردّ علیّ ثم دخل بیتہ ثم توضّأ ثم خرج فقال وعلیکم السلام۔

واخرج ابن ماجہ عن ابی ھریرۃؓ قال مرّ رجلٌ علی النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم وھو یبول فسلّم علیہ فلم یردّ علیہ فلمّا فرغ ضرب بکفّیہ الارض فتیمّم ثم ردّ علیہ السلام۔

بحث ثانی ۔ حدیثِ بابِ ھذا سے معلوم ہوا کہ حالتِ بول و غائط میں سلام کا جواب دینا ضروری نہیں ہے۔

علماء لکھتے ہیں کہ سلام کا جواب دینا واجب ہے۔ البتہ حالتِ بول و غائط میں سلام کا جواب دینا جائز نہیں ہے بلکہ مکروہ ہے۔ کیونکہ سلام اسم اللہ ہے۔ اور قضائے حاجتِ انسانی کے وقت بلکہ مطلقاً کشفِ عورت کی حالت میں ذکر اللہ لسانًا مکروہ ہے اس لیے ایسی حالت میں چھینکنے والے کے لیے الحمد للہ پڑھنا جائز نہیں۔ اور نہ چھینکنے والے کی حمد کے جواب میں یرحمک اللہ پڑھنا جائز ہے۔ ایسی حالت میں ذکر اللہ بے ادبی ہے۔

احادیث سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ بیت الخلاء میں مکتوب ذکر اللہ ساتھ لے جانا درست نہیں ہے۔ کتاب شمائل میں ہے کہ نبی علیہ السلام بیت الخلاء میں داخل ہونے سے قبل اپنی انگوٹھی اُتار لیتے تھے۔ کیونکہ اس پر یہ الفاظ کندہ اور مکتوب تھے۔ محمد رسول اللہ۔

بحث ثالث ۔ مذکورہ صدر بعض احادیث میں تصریح ہے۔ کہ نبی علیہ السلام بغیر وضوء ذکر اللہ نہیں کرتے تھے یہ عمل بطریق افضل ہے۔

جمہور علماء وائمہ اربعہ کے نزدیک ذکر اللہ اور تلاوتِ قرآن بغیر وضوء جائز ہے، بلا کراہت۔

علامہ باجیؒ موطا کی شرح میں لکھتے ہیں الحدثُ الاصغرُ لا یمنع القراءۃ ولا نعلم فی ذلک خلافًا۔ انتھی بحاصلہ۔

لیکن حق یہ ہے کہ مسئلہ ھذا میں اختلاف موجود ہے۔ قال الزرقانیؒ لا خلاف فی ذلک بین العلماء الّا من شذّ منھم ممّن ھو محجوجٌ منھم۔

حافظ عینیؒ لکھتے ہیں کہ حسن بصریؒ کے نزدیک ذکر اللہ کے لیے طہارت واجب ہے۔

بہر حال مسئلہ ھذا میں اختلاف موجود ہے۔ امام طحاوی رحمہ اللہ نے مسئلہ ہذا میں وجودِ اختلاف کی تصریح کی ہے۔ تفصیلِ مذاہب یہ ہے۔

مذہب اوّل ۔ جمہور وائمہ اربعہ کے نزدیک تلاوتِ قرآن و ذکر اللہ و درود شریف

کے لیے وضوء ضروری نہیں ہے۔ بالفاظ دیگر حدثِ اصغر تلاوتِ قرآن و ذکر اللہ کے لیے مانع نہیں ہے۔

مذہب ثانی - حسن بصریؒ۔ عکرمہؒ۔ ابو العالیہؒ کے نزدیک حدثِ اصغر مانع ہے۔ یعنی بغیر وضوء تلاوتِ قرآن و ذکر اللہ ممنوع ہے۔

قال العینیؒ فی شرح البخاری وزعم الحسنؒ ان حدیث مہاجر غیر منسوخ وتمسک بمقتضاہ فاوجب الطہارۃ للذکر وقیل یتأول الخبر علی الاستحباب لان ابن عمرؓ وھو ممن روی فی ھذا الباب کما ذکرنا عن قریب روی ذلک والصحابی الراوی اعلم بالمقصود۔ انتہی۔

نیز عینیؒ نخب الافکار شرح طحاوی میں لکھتے ہیں اراد الطحاوی بالقوم ھؤلاء الحسن البصری وأبا العالیۃ وعکرمۃ فانھم ذھبوا الی ان الرجل لاینبغی لہ أن یذکر اللہ الا وھو طاھر ویروی ذلک عن عبد اللہ بن عمرؓ۔ انتہی۔

دلائل اصحاب مذہب ثانی مذہب ثانی والے مذکورہ صدر بعض احادیث سے استدلال کرتے ہیں۔ مثل حدیث مہاجر بن قنفذؓ جس میں تصریح ہے کہ نبی علیہ السلام بغیر وضوء ذکر اللہ نہیں کرتے تھے۔

جواب اول - جمہور اس قسم کی احادیث کے متعدد جوابات دیتے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے۔ کہ یہ عمل ہے بطریق افضل واختیار افضل الطریقین۔ اور کراہت سے کراہتِ تنزیہ مراد ہے۔ نہ کہ کراہتِ تحریم۔ کراہتِ تنزیہ خلافِ اولیٰ کو بھی شامل ہے۔

جواب ثانی - یہ حکم مخصوص بالنبی علیہ السلام ہے۔ نبی علیہ السلام کا مرتبہ ومقام نہایت بلند ہے۔ اسلئے صرف آپؐ کے لیے ذکر اللہ بغیر وضوء مکروہ تھا۔ عام امت کے لیے بغیر وضوء ذکر اللہ جائز ہے بلا کراہت۔ بدلیل توارث عمل الخلفاء الراشدین وجمہور الصحابۃ علی جواز ذکر اللہ تعالیٰ بغیر وضوء۔ اس تخصیص کے کئی قرائن ہیں۔

قرینہ اولیٰ - پہلا قرینہ یہ ہے کہ مذکورہ صدر احادیث مثل حدیث مہاجر وغیرہ میں فعلِ نبی علیہ السلام کا ذکر ہے جو تخصیص کا قرینہ ہے۔

قرینہ ثانیہ - حدیثِ مہاجر بن قنفذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں یہ قول انی کرھت أن أذکر اللہ الخ بصیغہ واحد متکلم اس بات کا قرینہ ہے کہ یہ کراہت مخصوص بالنبی علیہ السلام ہے۔ اگر عام قانون

اسلامی ہوتا تو یُکرہ ان یُذکر اللہ اِلّا علیٰ طہارۃ۔ یا اس قسم کی کوئی عام عبارت ہوتی۔

قرینہ ثالثہ۔ عام احادیث تعلیم ذکر اللہ میں کہیں بھی نبی علیہ السلام نے ذکر اللہ کی تعلیم کے ساتھ اشتراطِ طہارت کا ذکر نہیں فرمایا۔

جواب ثالث۔ حدیثِ مہاجر رضی اللہ عنہ اور اسی طرح وہ احادیث جن میں کراہتِ ذکر اللہ بغیر وضوء کی تصریح ہے منسوخ ہیں اور ناسخ وہ احادیثِ نبویہ ہیں جن میں عمل بذکر اللہ واشتغال بذکر اللہ بغیر وضوء کی تصریح ہے۔

دلائل جمہور جمہور جواز ذکر اللہ بغیر وضوء وعدم کراہت ذکر اللہ بلا وضوء کے اثبات کے لیے متعدد ادلہ پیش کرتے ہیں۔

دلیل اوّل۔ کئی احادیث میں تصریح ہے۔ کہ نبی علیہ السلام نے بول کے بعد کھانا کھایا بغیر تجدید وضوء کے۔ اور کھانے کے لیے بسم اللہ پڑھنا سنّت ہے۔ پس نبی علیہ السلام کا کھانے کے لیے بغیر وضوء بسم اللہ پڑھنا اس دعوے کی قوی دلیل ہے۔ کہ ذکر اللہ بغیر وضوء جائز ہے بلا کراہت

دلیل ثانی۔ نبی علیہ الصلاۃ والسلام افشاءِ سلام کا امر فرمایا کرتے تھے۔ لیکن کسی حدیث میں آپ نے اشتراطِ وضوء للسلام کی تعلیم نہیں دی۔ معلوم ہوا کہ ذکر اللہ کے لیے وضوء شرط نہیں ہے۔

دلیل ثالث۔ کتابِ طحاوی میں ہے۔ عن عمرو بن عبسۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ یقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما من امرئٍ مُسلمٍ یَبیت طاھرًا علی ذکر اللہ فیتعارّ من اللیل یسأل اللہ تعالیٰ شیئًا من امر الدنیا والآخرۃ اِلّا اعطاہ ایاہ۔

حدیثِ ھذا سے معلوم ہوا کہ رات کو سویا ہوا شخص کروٹ بدلتے وقت اللہ تعالیٰ سے جو سوال کرے وہ قبول ہو جاتا ہے۔ اور اس وقت یقیناً انسان بے وضوء ہوتا ہے معلوم ہوا۔ کہ رات کو بے وضوء شخص ذکر اللہ بھی کر سکتا ہے اور اللہ تعالیٰ سے سوال بھی کر سکتا ہے۔ اور دعا بھی مانگ سکتا ہے۔ سوال ذکر اللہ پر مشتمل ہوتا ہے۔

دلیل رابع۔ عن عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال مَن تعارّ من اللیل فقال لا الٰہ الا اللہ وحدہٗ لا شریک لہٗ لہُ الملکُ ولہ الحمدُ

وھو علیٰ کلِّ شیءٍ قدیر الحمدُ للہ وسبحان اللہ ولا الٰہ الّا اللہ واللہ اکبر ولاحول ولا قُوَّۃ اِلّا باللہ ثم قال اللّٰھم اغفرلی أو دعا اُستُجیب لہ فان تَوضّأ قُبِلت صلاتہ۔

حدیثِ ھذا میں ذکر اللہ بلا وضوء کے جواز و عدم کراہت کے ساتھ ساتھ اس کی فضیلت و قبولیت کی تصریح ہے۔ والتعارُّ ھو الانتباہ من النوم۔

اس حدیث میں فان توضّأ الخ دلیل ہے اس بات کی، کہ اس سے قبل اُس دعا و ذکر اللہ کا بیان ہے جو بلا وضوء ہو۔

دلیل خامس۔ بے شمار احادیث میں نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے امت کو ذکر اللہ کی تعلیم دی ہے اور مختلف اَدعیہ و اَذکار کے فضائل ذکر کیے ہیں۔ لیکن کسی حدیث میں حضور علیہ الصلاۃ والسلام نے ذکر اللہ کے لیے اشتراط وضوء کی تاکید نہیں فرمائی۔ تو معلوم ہوا کہ بغیر وضوء ذکر اللہ جائز ہے بلا کراہت۔

دلیل سادس۔ استدلّ ابنُ بطال وغیرہ علی جواز قراءۃ القرآن و ذکر اللہ للمحدِث بما روی البخاری وغیرہ مِن قراءتہ صلی اللہ علیہ وسلم العشرَ الآیات الخواتیم من سورۃ آل عمران بعد النوم۔ وقال فیہ دلیلٌ علیٰ ردّ من کرہ قراءۃ القرآن علی غیر طہارۃ لانہ علیہ السلام قرأ ھذہ الآیات بعد قیامہ من النوم قبل ان یتوضّأ۔ انتھی۔

وتُعقِّبَ بأن نومہ علیہ السلام غیر ناقض لانّہ قال تنام عینای ولا ینام قلبی اِلّا ان یقال أن توضُّأہ علیہ السلام عَقب ذلک دلیلٌ علی کونہ محدِثًا أی کان محدِثًا لاجل سببٍ اُخر غیر النوم۔

بحث رابع۔ یہاں ایک سوال ہے۔ وہ یہ کہ بظاہر حدیثِ باب ھذا امام ترمذی رحمہ اللہ کے ترجمۃ الباب کے ساتھ موافق نہیں ہے۔ کیونکہ ترجمۃ الباب ہے۔ کراھیۃ ردّ السلام غیرَ متوضّیءٍ۔ اور غیر متوضّی کا ردِّ سلام عند الجمہور جائز ہے۔ اور حدیثِ ھذا میں سلام علی النبیؐ فی حالۃ البول کا ذکر ہے۔ اور حالتِ بول میں ذکر اللہ و ردِّ سلام باتفاقِ ائمہ ممنوع ہے۔

پس ترجمۃ الباب اور حدیثِ باب کے مفہومین آپس میں متباین و متغایر ہیں۔

جواب اوّل۔ یہ درست ہے کہ حدیثِ ابن عمرؓ مطابق ترجمۃ الباب نہیں ہے لیکن

ترمذی رحمہ اللہ نے قولہ وفی الباب عن المہاجر الخ میں جن پانچ احادیث کا حوالہ دیا ہے۔ ان کے لحاظ سے مذکورہ صدر ترجمۃ الباب میں اشکال نہیں ہے۔ کیونکہ اُن میں سے کئی احادیث میں لفظ "یبول" مذکور نہیں ہے۔ بلکہ غیر منتقض ہونے کی تصریح ہے۔ بحث اوّل میں یہ احادیث مذکور ہیں فراجعہا۔

جواب ثانی۔ حدیثِ ھذا میں = یبول = سے معنی مجازی مراد ہے باعتبار ماضی کے یا باعتبار مستقبل کے۔

پس مراد حالتِ فراغ من البول ہے أی بعد ما فرغ من البول۔ یا اس کا معنی ہے أراد ان یبول۔ ارادہ مجاز باعتبار ماضی کا قرینہ روایت ابو داؤد ہے۔ عن نافع عن ابن عمرؓ قال أقبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الغائط فلقیہ رجلٌ عند بئر جمل فسلّم علیہ فلم یردّ علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الحدیث۔

اس روایت میں تصریح ہے کہ یہ واقعہ غائط سے فراغت کے بعد درپیش ہوا۔

سوال ثانی۔ یہاں روایات میں بظاہر تعارض ہے۔ کیونکہ روایت ترمذی سے معلوم ہوتا ہے کہ سلام حالتِ بول میں تھا۔ اور ابو داؤد و بخاری میں حدیثِ ابی جہیمؓ سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابی کا یہ سلام بعد فراغ النبیؐ من البول تھا۔

وفیہ۔ فقال ابو الجُہیم أقبل النبی صلی اللہ علیہ وسلم من نحو بئر جملٍ فلقیہ رجلٌ فسلّم علیہ فلم یردّ علیہ النبیُّ صلی اللہ علیہ وسلم۔ الحدیث۔

ظاہر یہ ہے۔ کہ بئر جمل سے اقبالِ نبی علیہ السلام بعد فراغ البول تھا۔ نیز حدیثِ نافع عن ابن عمرؓ بروایت ابو داؤد جو ابھی گزری میں فراغ من البول کی تصریح ہے۔

اس تعارض کا جواب بوجوہ متعددہ دیا جاتا ہے۔ ان میں سے چند وجوہ یہ ہیں۔

وجہ اوّل۔ یہ سلام بعد الفراغ من البول تھا۔ اور روایت ترمذی محمول ہے مجاز لغوی پر بحمل اطلاق البول علی الاستبراء من البول۔ اس طرح دونوں روایتوں میں تعارض دفع ہوا۔

وجہ ثانی۔ یا ہم کہتے ہیں کہ روایتِ ترمذی میں مراد مجاز ہے باعتبار ما کان کے۔

وجہ ثالث۔ یا یہ دو الگ قصے ہیں۔ فلا تعارض۔

وجہ رابع۔ روایتِ ترمذی میں کچھ ابہام ہے۔ اس میں تفصیل نہیں ہے اور روایت ابو داؤد وغیرہ میں تفصیل ہے۔

قال فی العمدۃ وعند ابی داؤد من حدیث حیوۃ عن ابن الھاد ان نافعاً حدثہ عن ابن عمرؓ قال اَقبل رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الغائط فلقِیَہ رجلٌ عند بیرِ جملٍ فسلّم علیہ فلم یردّ علیہ رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی اَقبل علی الحائط فوَضع یدَہ علیہ ثم مَسَح وَجھہ ویدَیہ ثم ردّ علی الرجل السلام۔

یہ روایت مفصّل ہے۔ اور مفصّل کو غیر مفصّل پر ترجیح دی جاتی ہے۔

سوال ثالث ۔ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کی ان دو روایتوں میں تعارض ہے۔ یعنی یہ مفصل روایت جو وجہ رابع میں مذکور ہوئی جامع ترمذی میں مذکور روایت سے متعارض ہے۔

روایتِ ترمذی میں ہے = وھو یبول = اور روایت عمدۃ القاری بحوالہ ابی داؤد سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور علیہ السلام غائط و بول سے فارغ ہو چکے تھے، بعدَہٗ کسی نے سلام کیا۔

پس ایک راوی کی دو روایتوں میں تعارض ہے۔ اس کا حل کیا ہے؟۔

جواب ۔ اس سوال کا جواب اوّلاً یہ ہے۔ کہ ممکن ہے۔ کہ روایتِ ابی داؤد کو ترجیح دی جائے۔ کیونکہ وہ مفصّل ہے۔ اور روایتِ ترمذی بعض رُواۃ کے وہم پر مبنی ہو۔

ثانیاً ممکن ہے کہ روایتِ ترمذی مَبنی بر مجاز ہو باعتبارِ رعایتِ ماکان۔ یا باعتبارِ حمل بول علی الاستبراء۔ کما ذکرنا فی حل السوال الثانی۔

سوال رابع ۔ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما میں ایک اور قوی تعارض بھی ہے۔

وہ تعارُض یہ ہے کہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کی مذکورہ صدر دونوں روایتوں یعنی روایتِ ترمذی و روایتِ ابی داؤد میں تصریح ہے کہ نبی علیہ الصلاۃ نے سلام کا جواب نہیں دیا۔ لیکن بسندِ بزّار میں مذکور حدیثِ ابن عمرؓ میں تصریح ہے کہ نبی علیہ السلام نے حالتِ بول میں اس شخص کے سلام کا جواب دیا۔

فعند البزار بسندٍ صحیح عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما انّ رجلاً مرّ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو یبول فسلّم علیہ الرجلُ فردّ علیہ السلامَ فلمّا جاوزہ ناداہ علیہ السلام فقال انّما حملنی علی الردّ علیك خشیۃُ اَن تذھب فتقول اِنّی سلّمتُ علی النبیّ فلم یردّ علیّ فاذا رأیتنی علی ھٰذہ الحالۃ فلا تسلِّم علیّ فانك

إن تفعل لا أردّ عليك۔

اس حدیث میں تصریح ہے کہ نبی علیہ السلام نے اس شخص کے سلام کا جواب اُس وقت تو دے دیا۔ لیکن سمجھایا۔ کہ اگر آئندہ ایسی حالت میں سلام کیا تو میں سلام کا جواب نہیں دوں گا۔

جواب اوّل۔ اس تعارض کا پہلا جواب یہ ہے۔ کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کی وہ روایت جس میں ترکِ رَدّ ہے راجح ہے کیونکہ وہ اقرب الی الاصول الکلیہ ہے۔ بخلاف روایتِ بزّار کہ اس میں تصریح ہے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے عینِ حالتِ اشتغال بالبول میں سلام کا جواب دیا۔

اور عین حالتِ شغل بول وغائط میں سلام کا جواب دینا مسلّم ومتّفق علیہ اصول وقواعد کے خلاف ہے لہذا یہ روایتِ شاذّہ ہے۔

اسی وجہ سے عین حالتِ بول میں ذکر اللہ جمہور علماء کے نزدیک ممنوع ہے۔

نیز نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا مقام ومرتبہ اس کے منافی ہے۔ لہذا شاذ ہونے کی وجہ سے روایتِ بزّار مرجوح ہے۔

جواب ثانی ممکن ہے کہ یہ دو قصّے ہوں۔ لہذا تعارض دفع ہوا۔

بحث خامس۔ یہاں ایک عظیم تعارض اور قوی تضاد ہے روایات میں۔

اس کی تفصیل یہ ہے۔ کہ احادیثِ مذکورہ اس بات پر دال ہیں کہ ذکر اللہ بدون الوضوء ممنوع ومکروہ ہے۔ نبی علیہ السلام بغیر وضوء ذکر اللہ نہیں کرتے تھے۔ لیکن بعض روایات ان کے برخلاف ہیں۔ ان میں تصریح ہے کہ نبی علیہ السلام بغیر وضوء بھی ذکر اللہ کیا کرتے تھے۔

فأخرج ابو داؤد عن عائشۃ رضی اللہ تعالی عنہا قالت کان رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یذکر اللہ علی کلِّ أحیانہ وأخرجہ مسلم ایضًا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ نبی علیہ السلام ہر وقت ذکر اللہ کیا کرتے تھے خواہ بے وضوء کیوں نہ ہوتے۔

اس تعارض کے متعدد جوابات ہیں۔ ان میں سے بعض جوابات یہ ہیں۔

جواب اوّل۔ بغیر وضوء کراہتِ ذکر اللہ ومنع ذکر اللہ والی احادیث مثل حدیثِ ابن عمرؓ، حدیثِ مہاجرؓ وحدیث ابی الجہیمؓ وغیرہ منسوخ ہیں اور حدیثِ عائشہ وحدیثِ علی رضی اللہ عنہم ناسخ ہیں۔

حدیث علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ یہ ہے۔ عن علی رضی اللہ عنہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ القرآن علی کل حال الا الجنابۃ۔ رواہ الطحاوی۔

ابتدائے اسلام میں اس سلسلے میں سخت پابندی تھی۔ پھر اللہ تعالیٰ نے وسعت فرمائی اور ذکر اللہ بدون وضوء مباح و جائز قرار دیا گیا۔ حتی کہ حائض و جنب کے لیے بھی ذکر اللہ جائز ہے۔ البتہ جنب و حائض کے لیے تلاوتِ قرآن شرعاً ممنوع ہے۔ قالہ الطحاوی رحمہ اللہ فی باب ذکر الجنب والحائض۔

جوابِ ثانی۔ احادیثِ منعِ ذکر محمول ہیں خلافِ اولیٰ و کراہتِ تنزیہ پر۔ اور احادیثِ رخصتِ ذکر اللہ بدونِ وضوء محمول ہیں مطلق جواز پر۔ وقد اتفق الائمۃ واجمعوا علی جواز ذکر اللہ تعالیٰ بدون الوضوء۔

یہ جواب مبنی بر جمع و تطبیق ہے یعنی اس میں احادیث مذکورہ میں تعارض دفع کرتے ہوئے طریقہ تطبیق پر عمل کیا گیا ہے۔

جوابِ ثالث۔ یہ جواب طریقۂ ترجیح پر متفرع ہے۔ حاصل یہ ہے کہ احادیثِ جوازِ ذکر اللہ بہت زیادہ ہیں۔ اور بطرق کثیرہ مروی ہیں۔ لہٰذا وہ راجح ہیں احادیثِ کراہتِ ذکر اللہ بدون الوضوء پر۔

جوابِ رابع۔ قرآن حکیم میں ہے واذکروا اللہ کثیراً لعلکم تفلحون۔ اس آیت میں ذکر اللہ کا امر ہے۔ اور اشتراطِ طہارت کا ذکر قرآن میں نہیں ہے۔

پس اخبارِ آحاد مثل حدیث مہاجرؓ و ابن عمرؓ کے پیشِ نظر اشتراطِ طہارت زیادۃ علی کتاب اللہ بخبر الواحد ہے اور یہ فی حکم نسخ ہے۔ اور نسخِ قرآن مجید بخبر واحد جائز نہیں ہے۔ لہٰذا بغیر طہارت ذکر اللہ کو ممنوع و مکروہ قرار دینا درست نہیں ہے۔

جوابِ خامس۔ اللہ تعالیٰ کی تجلی دو قسم پر ہے۔

اول۔ تجلی جلالی ہے۔ اس میں عظمتِ خدا اور اوصافِ قہاریہ جباریہ کا جلوہ ہوتا ہے۔

دوم۔ تجلی جمالی ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ کی صفاتِ محبوبیت و صفتِ رحمت کا جلوہ ہوتا ہے اول مقامِ خوف ہے اور دوم مقامِ رجاء ہے۔ نیز اول مقامِ ضیق و تنگی ہے اور دوم مقامِ وسعت و بسط ہے۔

پس ہمارے نبی علیہ الصلاۃ والسلام جب تجلی جلالی کا مظہر ہوتے ہوئے صفاتِ جلالیہ

قہاریہ میں مغمور ہوتے تھے۔ تو آپ اُس وقت بغیر طہارت ذکر اللہ نہیں کرتے تھے۔ اور جب آپ اللہ تعالیٰ کی تجلّیٔ جمالی کا مظہر ہوتے تھے جو مقامِ رجاء و مقامِ وُسعت و سہولت ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی صفاتِ محبوبیّت و شفقت و رحمت میں مستغرق ہوتے تھے تو آپ اُس وقت رخصت پر بھی عمل فرماتے تھے اور بلا طہارت ذکر اللہ کیا کرتے تھے۔

شاید اسی نکتہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے نبی علیہ السلام نے فرمایا "کرھتُ اَن اذکر اللہ" بصیغۃ الماضی اشارۃً للحالۃ الخاصّۃ ولم یقل "اکرہ" الدالّ علی الاستمرار۔

جواب سادس ۔ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یذکر اللہ الا علی طُہرٍ حین صار لونُ الملکیّۃ لہ غالبًا علی لون بشریّتہ وبالعکس فی العکس۔ والمراد من لون الملکیّۃ التخلّق باَخلاق الملائکۃ والتشبّہ بہم۔

جواب سابع ۔ بذل المجہود میں ہے کہ ذکر اللہ دو قسم پر ہے۔ اوّل وہ ذکر اللہ جو مختصّ بالوقت المتعیّن ہوتا ہے۔ قسم دوم وہ ذکر اللہ ہے جو مختصّ بالوقت المعیّن نہ ہو۔ قسم اوّل پر عمل جائز بلکہ مستحب ہے اپنے وقتِ معیّن میں مطلقاً خواہ طہارت ہو یا نہ ہو۔

اور قسم ثانی کے لیے طہارت مستحب ہے۔ ذکر اللہ کی ان دو قسموں کے پیش نظر مذکورہ صدر احادیث میں تعارض دفع ہوسکتا ہے۔ فتفکّر وتدبّر۔

جواب ثامن ۔ حدیثِ عائشہ رضی اللہ عنہا امّت کے لیے از قبیل شریعتِ عامّہ وقانونِ کلّی ہے۔ فیجوز لہم ذکر اللہ فی کلّ حینٍ۔ اور حدیثِ ابن عمر و حدیثِ مہاجر رضی اللہ عنہم واقعہ حال و واقعہ جزئیہ پر مشتمل ہیں ولا عموم لہا۔ فھٰذہ الواقعۃ مختصّۃٌ بالنبیّ علیہ السلام فی حالۃ مخصوصۃ۔

جواب تاسع ۔ مرقات میں ہے۔ عن ابن الملک التوفیق بین ھٰذہ الاحادیث انہ علیہ السلام أخذ فی حدیث عائشۃؓ وعلیؓ بالرخصۃ تیسیرًا علی الامّۃ وفی حدیث ابن عمرؓ ومہاجرؓ اخذ بالعزیمۃ تعلیمًا لہم وارشادًا لہم الی الطریق الافضل انتہٰی بتغییر وتصرّف۔

جواب عاشر ۔ ذکر اللہ دو قسم پر ہے۔ اوّل لسانی۔ دوم قلبی۔ حدیثِ عائشہؓ میں ذکرِ قلبی مراد ہے۔ اور حدیثِ ابن عمر و مہاجر رضی اللہ عنہم میں ذکرِ لسانی مراد ہے۔

پس نبی علیہ السلام اگرچہ ذکرِ قلبی ہر وقت کرتے تھے خواہ طہارت ہوتی یا نہ ہوتی۔ لیکن ذکرِ لسانی بلا طہارت نہیں کرتے تھے۔ ھٰذا واللہ اعلم۔

بحث سادس۔ مذکورہ صدر احادیث سے معلوم ہوا۔ کہ حالتِ بول میں کسی شخص پر سلام نہیں کرنا چاہیے۔ اور اگر کوئی سلام کرے، تو اُس کا جواب لازم و واجب نہیں ہے۔ بلکہ بعض حالتوں میں مثل کشفِ عورت و حالتِ بول وغیرہ میں جواب دینا مکروہ ہے۔

بطور اتمامِ فائدہ یہاں ان احوال و مواضع کا ذکر ہم کرنا چاہتے ہیں جنہیں فقہاء نے مسنونیتِ تسلیم سے مستثنیٰ قرار دیتے ہوئے لکھا ہے۔ کہ ان مواضع میں نہ تو سلام کرنا مسنون ہے اور نہ جواب دینا واجب ہے۔

جن مواضع میں سلام کرنا مکروہ ہے تحریمًا یا تنزیہًا وہ یہ ہیں۔

(١) مُصلّی پر۔ یعنی نماز پڑھنے والے پر حالتِ نماز میں سلام کرنا مکروہ ہے۔
(٢) واعظ پر حالتِ وعظ میں۔
(٣) تلاوت کرنے والے پر۔
(٤) ذکر اللہ میں مشغول شخص پر۔
(٥) مدرّس پر حالتِ تدریس میں۔
(٦) خطیب پر حالتِ خطبہ میں۔
(٧) وعظ اور خُطبہ سُننے والوں پر۔
(٨) علمِ فقہ و دیگر دینی علوم کے مسائل و اسباق کا تکرار کرنے والے پر۔
(٩) قاضی پر بوقتِ قضا و فیصلہ۔
(١٠) مؤذّن پر حالتِ اذان میں یا حالتِ اقامت میں۔
(١١) اجنبی جوان عورتوں پر جب کہ سلام کرنے میں خوفِ فتنہ ہو۔
(١٢) لاعبِ شطرنج پر۔ تاش۔ قطار اور دیگر کھیلوں میں مشغول شخص بھی اس میں داخل ہے۔
(١٣) کافر پر۔
(١٤) مکشوف العورۃ پر۔
(١٥) آکل پر۔

(١٦) کبوتر اُڑانے والے پر۔ یعنی وہ شخص جس کا مشغلہ بطور لعب کے کبوتر اڑانا ہو۔

(١٧) مُغَنّی پر۔ یعنی گانا گانے والے شخص پر۔

(١٨) زِندیق پر۔

(١٩) کذّاب پر۔

(٢٠) عمدًا اجنبی عورتوں کو تاکنے والے پر۔

(٢١) اور اُن لوگوں پر جو مسجد میں نماز کے انتظار میں ذکر اللہ کرتے ہوئے اور تسبیح پڑھتے ہوئے بیٹھے ہوں۔

اس سلسلے میں دُرِّ مختار و ردِّ محتار کے چند اشعار یہ ہیں ؎

سلامُكَ مكروهٌ على مَن ستَسمَعُ	ومن بعد ما اُبدِي يُسَنُّ ويُشرَعُ
مُصلٍّ وتالٍ ذاكرٌ ومحدِّثٌ	خطيبٌ ومَن يُصغِي اليهم ويَسمَعُ
مُكرِّرُ فقهٍ جالس لقضائه	ومَن بَحثُوا في الفقهِ دَعْهم لينفعُوا
مؤذِّنُ ايضًا او مقيمُ مدرِّسٌ	كذا الاجنبيّاتُ الفتيّاتُ اَمنَعُ
ولَعّابُ شطرنجٍ وشبهُهٗ بخلقهم	ومَن هو مع اَهلٍ له يتمتّعُ
ودَعْ كافرًا ايضًا ومكشوفَ عورةٍ	ومَن هُو في حالِ التغوّطِ اَشنَعُ
ودَعْ آكلًا الّا اذا كنتَ جائعًا	وتعلَمُ منه انّهٗ ليس يَمنَعُ

یہ دُرِّ مختار میں مذکور اشعار ہیں۔ بعض نے ان پر مستزاد چند اشعار اور بھی ذکر کیے ہیں۔

بحث سابع۔ مذکورہ صدر حدیث مہاجرؓ وغیرہ میں تصریح ہے کہ نبی علیہ السلام نے ذکر اللہ کے لیے یعنی ردِّ سلام کے لیے مدینہ منورہ میں تیمّم پر عمل کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایسے مواقع میں پانی کی موجودگی میں بھی تیمّم جائز ہے۔

اس سے امام طحاوی رحمہ اللہ وغیرہ نے یہ استنباط کیا ہے۔ کہ نمازِ جنازہ اور نمازِ عیدین کے فوت ہونے کے خطرے کے وقت تیمّم جائز ہے۔ اور تیمّم سے نمازِ جنازہ اور نمازِ عیدین پڑھی جا سکتی ہیں۔ بشرطیکہ وضوء کرنے سے ان کے فوت ہونے کا خوف ہو۔ امام ابو حنیفہؒ سے بھی اس کا جواز منقول ہے۔

عینیؒ شرح بخاری میں لکھتے ہیں۔ قال ابو حنیفةؒ يجوز التيمّم للجنازة مع وجود الماء اذا خاف

فوتہا بالوضوء وکان الولیّ غیرہ وحکاہ ابن المنذر ایضاً عن الزہری وعطاء وسالم و الاوزاعی والثوری واسحاق وھی روایۃ عن احمد وروی ابن عدیّ عن ابن عباس رضی مرفوعاً اذا فجأتك جنازۃ وأنت علی غیر وضوء فتیمم وقال مالك والشافعی وابوثور لایتیمم. انتھی بحذف۔

کتبِ فقہ میں ہے کہ نماز کی تین انواع ہیں۔

نوعِ اوّل وہ ہے کہ اس کے فوت ہونے کا کوئی خطرہ نہ ہو کیونکہ وہ مقیّد بالاوقات نہیں ہوتی مثل نوافل۔

نوعِ دوم وہ ہے جس کے فوت ہونے کا خطرہ موجود ہو۔ لیکن بعد الوقت اس کی اصل یا اس کے بدل کی قضاء ممکن ہو۔ مثل جمعہ و فرائض۔ ان دو انواع کے لیے بوقتِ وجودِ ماء تیمم مطلقاً ممنوع ہے۔

نوعِ سوم وہ نماز ہے کہ اس کے بالکلیہ فوت ہونے کا خوف ہو۔ مثل صلاۃ جنازہ و صلاۃِ عید۔

اس نوعِ سوم کے لیے پانی کے ہوتے ہوئے تیمّم جائز ہے اگر وضوء کرنے سے خوفِ فوت ہو۔ لیکن امامِ شافعی و امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک تیمم جائز نہیں ہے لعدم شرط جوازِ التیمم۔

مگر ہم احناف کہتے ہیں۔ هذا الرجل مخاطب بالصلاۃ وعاجز عن الوضوء لها فیجوز التیمم له ویدل له تیممه علیه الصلاۃ والسلام لرد السلام مع وجود الماء خشیۃ الفوات. کذا فی البحر الرائق وغیرہ۔

ہمارے بعض فقہاء کبار نے اس سلسلے میں دو نہایت مفید قواعد ذکر کیے ہیں۔ وہ قواعد یہ ہیں۔

الأولی۔ انّ كلّ عبادۃٍ تفوت لا الی خلفٍ یجوز له التیمم مع القدرۃ علی الماء۔

والثانیۃ۔ انّ كلّ ما لا تشترط له الطهارۃ یجوز له مع عدم العجز وتجتمعان فی ردّ السلام فانه یحلّ بدون طهارۃ ویفوت لا الی خلفٍ وتنفرد الأولی فی صلاۃ الجنازۃ والعیدین فانها تفوت لا الی خلفٍ ولا تحلّ بدون الطهارۃ وتنفرد الثانیۃ فی مثل دخول المسجد للمحدث وقراءۃ القرآن فانه یحلّ بدون الطهارۃ من الحدث الاصغر ولا یصدق

باب ماجاء فی سؤر الکلب **حدثنا** سوّار بن عبد اللہ العنبری نا المعتمر ابن سلیمان قال سمعتُ ایوبَ عن محمد بن سیرین **عن** ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یغسل الاناء اذا ولغ فیہ الکلب سبع مرات اولٰھن او اُخرٰھن بالتراب واذا ولغت فیہ الھرّۃ غُسِل مرۃ **قال** ابو عیسٰی ھذا حدیث حسن صحیح وھو قول الشافعی واحمد واسحاق وقد روی ھذا الحدیث من غیر وجہ عن ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نحو ھذا ولم یذکر فیہ اذا ولغت فیہ الھرۃ غسل مرۃ ۔ **وفی الباب** عن عبد اللہ بن مُغَفّل ۔

علیہ انّہ یفوت لا الی خلفٍ ۔ ثم القاعدۃ الاولیٰ ممّا اتّفق علیہ اصحابُنا وامّا الثانیۃ فقد وقع الاختلاف فیھا۔

ھذا واللہ اعلم بالصواب وعلمہ اتمّ ؛

باب ماجاء فی سُور الکلب

بابِ ھذا میں متعدد مسائل وابحاث ہیں۔ آگے ان مسائل وابحاث کی توضیح وتفصیل مع ذکر مالہا وما علیہا درج ہے ۔

مسألہ اُولیٰ ولغ الکلبُ ۔ ای شرب الکلبُ ۔ موطّا کے الفاظ یوں ہیں اِذا شرب الکلب الخ۔ یقال وَلَغ یلَغ بالفتح فیھا اِذا شرب بطرف لسانہ اَوادخل لسانہ فیہ فحرّکہ ۔ ھذا فی المائع فان کان غیرَ مائع یقال لَعِقہ وان کان الاناء فارغًا ای خالیًا یقال لحسہ ۔

چونکہ غَسلِ انار کا سبب تنجیس ہے۔ اس لیے ولوغ ولحس ولعق کا حکم ایک ہے ۔

فائدہ۔ یہاں ایک ادبی فائدہ ہے۔ وہ یہ کہ کلب اور ہر سُبُع کے پینے کو ولوغ کہتے ہیں۔ انسان کے پینے کو شُرب کہتے ہیں۔ شیر خوار بچے کے دودھ پینے کو اور چوسنے کو رضاعۃ کہتے ہیں۔ اونٹ کے پانی پینے کو جرع وکرع کہتے ہیں۔ یقال جرع البعیر وکرع ۔ اور پرندے کے پینے کو غبّ کہتے ہیں۔ یقال غبّ الطائرُ ۔

مسألہ ثانیہ کلب کی جمع کلاب واکلب وکلیب ہیں۔ اور جمع الجمع اکالیب ہے۔ کلب کا معنی ہے کتا۔

فائدہ شریفہ۔ یہاں ایک ادبی اہم فائدہ ہے۔ وہ یہ ہے۔ کہ اُدبار واہل لغتِ عربیہ کا اس بات میں اختلاف ہے۔ کہ کلب صرف کتے کا نام ہے یا ہر سُبُع (درندہ یعنی شیر۔ چیتا۔ بھیڑیا وغیرہ) پر بھی کلب کا اطلاق ہوتا ہے۔

اس سلسلے میں علماء کرام وادبار عظام کے دو قول ہیں:۔

قولِ اوّل۔ بعض کے نزدیک کلب صرف کُتّے کا نام ہے۔ بنا بریں قول حدیثِ بابِ هذا میں مذکور حکم یعنی غُسل سبع مرات یا ثلاث مرات کا اختلاف ہر درندے کے سور میں جاری نہیں ہوگا۔

قولِ ثانی۔ بعض علماء عمومِ لفظِ کلب کے قائل ہیں۔ یعنی ہر سبع ادرندہ مثلاً شیر۔ بھیڑیا۔ چیتا وغیرہ) پر لغۃً کلب کا اطلاق ہوتا ہے۔

قائلینِ بالعموم کے دعوے کے لیے مجھے دو دلیلیں مل گئی ہیں۔ جن سے ان کے دعوے کی تائید ہوتی ہے۔

دلیل اوّل۔ مستدرک حاکم کی روایت ہے من حدیث ابی نوفل بن ابی عقرب عن ابیه وقال صحیح الاسناد انّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم دعا علی عتبۃ بن ابی لهب فقال اللّٰهم سلّط علیه کلبًا من کلابك فافترسه الأسد بالزرقاء من ارض الشام۔

وہاں ایک طویل قصہ مذکور ہے عتبۃ بن ابی لهب کے قتل کا۔

اس روایت سے معلوم ہوا۔ کہ اسد یعنی شیر بھی کلب ہے۔ اور لغۃً اس پر بھی کلب کا اطلاق ہوتا ہے۔ کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے بد دعا میں لفظِ کلب ذکر فرمایا تھا۔ اور اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بد دعا قبول کرتے ہوئے عتبہ پر اسد یعنی شیر کو مسلّط فرمایا۔

لہٰذا ثابت ہوا۔ کہ لغۃً کلب کا معنی اسد یعنی شیر کو بھی شامل ہے۔

دلیل ثانی۔ اصحابِ کہف کے کتّے کا ذکر قرآن مجید میں موجود ہے وکلبهم باسطٌ ذراعیه بالوصید۔

اصحابِ کہف کے کلب کے بارے میں بہت سے مفسّرین تو کہتے ہیں کہ وہ کتا تھا۔ لیکن بعض ائمہ کبار کہتے ہیں کہ وہ اسد یعنی شیر تھا۔

فروی عن ابن جریج رحمہ اللہ انہ قال کان اسدًا ویسمّی الاسدُ کلبًا۔

مسألہ ثالثہ سُورِ کلب سے دو ابحاث متعلق ہیں پہلی بحث سُورِ کلب کی طہارت و نجاست کے بارے میں ہے۔

دوسری بحث یہ ہے کہ بتقدیر نجاست سور کلب کا طریقہ تطہیر کیا ہے؟ دونوں ابحاث میں ائمہ کرام کا بڑا اختلاف ہے۔ آگے دونوں ابحاث میں اختلاف کی تفصیل پیش کی جارہی ہے۔

بحث اوّل۔ سُورِ کلب کی طہارت و نجاست میں اختلاف ہے۔ بالفاظ دیگر ائمہ عظام کا اختلاف ہے اس مسئلے میں کہ کلب پاک ہے یا نجس ہے۔

مذہب اوّل۔ کلب یعنی کتّا مطلقًا طاہر ہے۔ اور اس کا سُورِ و لُعاب بھی طاہر ہے۔ یہ امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب ہے۔

شرح مقدمہ عزیّہ میں ہے۔ کلّ حیّ فھو طاھرٌ آدمیًّا کان او غیرہ ولو کلبًا او خنزیرًا انتھی۔ وبہ قال الاوزاعی وبعض الظاھریّۃ ایضًا فانّھم قالوا انّ الاناء اذا ولغ فیہ الکلبُ لاینجس الماء ولا الاناء وانّما یغسل الاناء سبعًا تعبّدًا۔ اور یہی قول مختار ہے امام زہریؒ کا۔

قال الزھریؒ فی اناءٍ ولغ فیہ الکلبُ ولم یجد ماءً غیرہ یتوضّأ بہ۔ اخرجہ ابن عبد البرّ فی التمھید بسند صحیح والبخاری تعلیقًا والیہ یمیل رأیُ البخاری کما صرّح بہ ابن حجر وغیرہ۔

مذہب ثانی۔ کلب مأذون اور غیر مأذون کے سُور میں فرق ہے۔ کلب مأذون کا سُور تو طاہر ہے۔ یعنی جس کتّے کا گھر میں رکھنا اور پالنا شرعًا جائز ہے مثل کلبِ حراست و کلب صید و کلب زرع، اس کا جوٹھا پاک ہے اور کلبِ غیر مأذون کا سُور نجس ہے۔ یہ ایک روایت ہے امام مالک رحمہ اللہ سے۔

مذہب ثالث۔ سُورِ کلب بدوی نجس ہے اور سور کلبِ حضری طاہر ہے۔ یہ قول ہے عبد الملک بن ماجشونؒ مالکی کا۔ کذا فی البنایہ۔

قال العینی فی شرح البخاری وللمالکیّۃ فیہ اربعۃ اقوالٍ طھارتہ ونجاستہ وطھارۃ سؤر الماذون فی اتخاذہ دون غیرہ والفرق بین الحضری والبدوی۔ انتھی۔ مالکیہ کے یہ چار

اقوال سور کلب سے متعلق ہیں۔

مذہب رابع۔ کلب مطلقاً نجس ہے۔ اسی طرح سُور کلب بھی مطلقاً نجس ہے۔ وبہ قال ابوحنیفۃ والشافعیؒ واحمدؒ وھو قول الجمھور۔ اور یہی ایک روایت ہے امام مالکؒ سے۔

دلائل قائلینِ طہارت طہارتِ کلب اور طہارتِ سُورِ کلب کے قائلین اپنے دعوے کی تائید کے لیے متعددا حادیث بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔

دلیل اوّل۔ عن ابن عمر رضی اللہ عنھما قال کانت الکلابُ تُقبِل وتُدبِر فی المسجد فی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یکونوا یرشّون شیئًا من ذلک۔

اخرجہ البخاری وابوداؤد وابونعیم۔

حدیثِ ھذا سے یہ بات ثابت ہوتی ہے۔ کہ کتّے کا سُور ولُعاب طاہر ہے۔ کیونکہ کتّے کی عادت ہے۔ کہ وہ ہر چیز کو منہ لگاتا ہے۔ اگر اس کا لُعاب وسور طاہر نہ ہوتا تو اس کے اقبال وادبار فی المسجد کے باوجود عدم رشّ صحیح نہ ہوتا۔ رشّ کنایہ ہے غَسل سے۔

یہ ترکیب استمرار ومبالغہ پر دالّ ہے۔ کیونکہ مضارع پر دخول "کانَ" مفیدِ استمرار ہے۔

نیز چونکہ رشّ کا اصل معنی ہے چھینٹے ڈالنا اور قطرے ڈالنا۔ اس لیے رش کی نفی ابلغ ہے نفی غَسل سے۔

نیز "لم یکونوا یرشّون" ابلغ ہے = لا یرشّون = سے۔

نیز "شیئًا" سیاقِ نفی میں دال بر مبالغہ ہے۔

نیز لفظ = فی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم = مفید مبالغہ ہے اس لیے یہ عموم ازمنہ پر دال ہے۔ کیونکہ اسم جنس مضاف علماء کے نزدیک الفاظ عامّہ میں سے ہے۔ قالہ العینی فی شرح البخاری۔ یہ تمام امور طہارتِ سورِ کلب پر بطریقِ مبالغہ دالّ ہیں۔

احناف وجمہور دلیلِ ھذا کے متعدد جوابات دیتے ہیں۔ ان میں سے چند جوابات درج ذیل ہیں۔

جواب اوّل۔ یہ حدیث خصم کے دعوے کے لیے مؤیّد نہیں ہے۔ کیونکہ مسجد میں کلاب کے

آنے جانے سے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ اُن کا لُعاب کسی چیز پر واقع ہوتا ہو۔ اور نفسِ احتمال و امکان مقامِ استدلال میں کافی نہیں ہے۔

استدلال سے مقصود اثباتِ دعویٰ ہوتا ہے۔ اور نفسِ احتمال و امکانِ شئی سے وجودِ شئی و ثبوتِ شئی لازم نہیں آتا۔ نفسِ احتمال صرف مقامِ نقض میں مفید ہے ولذا قالوا اذا جاء الاحتمالُ بطَل الاستدلال۔

جواب ثانی۔ علی التسلیم ہم کہتے ہیں۔ کہ اس حدیث کی دلالت مالکیہ کے دعوے پر واضح و ناطق نہیں ہے لہٰذا یہ حدیث اُن احادیث کے مقابلے میں پیش نہیں کی جا سکتی جو ایجابِ غسلِ اناء سبع مرات کے بارے میں ناطق و واضح ہیں۔

قال العینی والجواب اَن نقول لا دلالۃ لذلك وعلی تقدیر دلالتہ فدلالتہ لا تعارض منطوقَ الحدیث الناطق بایجاب الغَسل سبعًا۔ انتہیٰ۔

جواب ثالث۔ تیسرے جواب کے طور پر ہم وہ احادیثِ کثیرہ و متنوعہ پیش کرتے ہیں جو کلب کی ذات کی تحریم و نجاست پر دال ہیں۔ لہٰذا وہ راجح ہیں حدیث ھذا سے۔

جواب رابع۔ نجاستِ سورِ کلب پر جو احادیث دال ہیں وہ احادیث مُحرِّمہ ہیں۔ اُن کا مقتضیٰ یہ ہے۔ کہ سورِ کلب سے وضوء کرنا اور اس کا پینا حرام ہے اور حدیثِ ابن عمرؓ حسب استدلالِ مالکیہ مُبیح ہے۔ اور مُسلَّم قانون ہے کہ عند التعارض محرِّم کو ترجیح دی جاتی ہے۔

جواب خامس۔ حدیثِ ابن عمرؓ طہارتِ لُعاب کلب و طہارتِ سورِ کلب پر دلالت نہیں کرتی۔ اس سے صرف اقبالِ کلاب و ادبارِ کلاب فی المسجد ثابت ہوتا ہے۔ ورنہ لازم آئے گا کہ بولِ کلاب بھی طاہر ہو۔ کیونکہ کلاب مواضع اقبال و ادبار میں عموماً بول بھی کرتے ہیں۔ حالانکہ بولِ کلاب بالاتفاق نجس ہے۔

پس جس طرح وقوعِ لعاب فی المسجد کا امکان ہے اسی طرح تبولِ کلاب فی المسجد کا بھی امکان ہے۔ پس اگر پہلے امکان سے طہارتِ لعاب ثابت ہوتی ہے تو دوسرے امکان سے لازم آتا ہے کہ بولِ کلاب بھی طاہر ہو۔

اور اگر امکانِ وجودِ بول طہارتِ بول پر دال نہ ہو۔ تو امکانِ وقوعِ لعاب بھی طہارتِ لعاب کی دلیل نہیں۔

یہ جواب صرف امکانِ تحقق بول پر متفرع ہے۔

جواب سادس ۔ ابن عمر رضی اللہ عنہما کی مذکورہ صدر حدیث سے مالکیہ کا استدلال درست نہیں ہے۔ کیونکہ تمام طُرق اور تمام الفاظِ حدیث جمع کرنے کے بعد یہ بات واضح ہوتی ہے۔ کہ یہ حدیث باعتبار ظاہر جس طرح جمہور کے خلاف ہے۔ اسی طرح یہ مالکیہ کے بھی خلاف ہے۔ کیونکہ اس حدیث کے بعض صحیح طریقوں میں "تُقبِل" سے قبل لفظ "تبول" کا ذکر ہے۔ ھکذا تبول وتُقبِل وتُدبِر فی المسجد"۔

بخاری شریف میں ہے۔ عن عبد اللہ بن عمرؓ قال کانت الکلاب تبول وتقبل وتدبر فی المسجد فی زمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ الحدیث وکذا اخرج ابو داود والبیھقی۔

پس روایتِ ھذا کے پیشِ نظر مالکیہ پر لازم آتا ہے کہ بولِ کلاب بھی مثل لعابِ کلاب طاہر ہو۔ حالانکہ بول کلاب کی نجاست پر اجماع ہے۔

ابن حجر رحمہ اللہ فتح الباری میں زیادۃِ لفظ "تبول" پر بحث کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔ وعلی ھذا فلا حجۃ فیہ لمن استدل بہ علی طہارۃ الکلاب للاتفاق علی نجاسۃ بولھا۔ قالہ ابن المنیر وتعقّب بأنّ من یقول ان الکلب یؤکل وان بول ما یوکل لحمہ طاہر یقدح فی نقل الاتفاق لاسیما وقد قال جمع بأن ابوال الحیوانات کلہا طاہرۃ الا الآدمی وممّن قال بہ ابن وھب حکاہ الاسماعیلی وغیرہ عنہ وسیأتی فی باب غسل البول تفصیل ذلک فانتظر۔

سوال ۔ مالکیہ بخاری شریف کی مذکورہ صدر روایت جس میں لفظ "تبول" کی زیادۃ ہے کا کیا جواب دیتے ہیں۔

جواب ۔ حق یہ ہے۔ کہ مالکیہ کے پاس اس کا جواب موجود نہیں ہے۔ یہ روایت نہایت واضح ہے نہ تو اس کی تاویل مالکیہ کے لیے ممکن ہے اور نہ اس روایت کی تردید ممکن ہے کیونکہ یہ صحیح روایت ہے۔

البتہ بعض مالکیہ اور ان کے ہم مشرب ایک تاویل بعید از عقل وبعید از واقعہ ذکر کرتے ہیں۔

وہ تاویل یہ ہے۔ کہ بولِ کلاب خارجِ مسجد میں ہوتا تھا۔ البتہ اقبال وادبار مسجد کے اندر

ہوتا تھا۔

قال المنذری المراد انّہا کانت تبول خارج المسجد فی مواطنہا ثم تقبل وتدبر فی المسجد إذ لم یکن علیہ فی ذلک الوقت غلق قال ویبعد ان تترک الکلاب تنتاب فی المسجد حتیٰ تمتہنہ بالبول فیہ۔ انتہیٰ۔

خطابی رحمہ اللہ نے بھی یہ تاویل ذکر کی ہے قال ان الکلاب کانت تبول خارج المسجد ثم تمر فی المسجد۔

اہل انصاف پر یہ بات مخفی نہیں۔ کہ یہ تاویل نہایت بعید ہے۔ اور ظاہر عبارت اس پر کسی طرح منطبق نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ ظاہر یہ ہے۔ کہ ظرف "فی المسجد" تبول وما بعد سب کے لیے ظرف ہے۔

خطابیؒ کی تردید کرتے ہوئے شیخ انور رحمہ اللہ فرماتے ہیں قلتُ ما اظرف واعقل ھذہ الکلاب فہلّا قال إنہا کانت تستنجی ایضاً ثم تجئ فی المسجد۔ انتہیٰ۔

سوال۔ جو ائمہ کرام مثل حنفیہ وشافعیہ وغیرہ سورِ کلاب اور لعابِ کلاب کی نجاست کے قائل ہیں۔ وہ روایتِ بخاری "تبول وتقبل وتدبر فی المسجد" الحدیث۔ کا کیا جواب دیتے ہیں؟ کیونکہ اس میں صراحۃً بول فی المسجد کا ذکر ہے اور بول بالاتفاق نجس ہے۔

علماء کرام نے اس سوال کے دفع میں کئی حل ذکر کیے ہیں۔

حلِ اوّل۔ یہ سوال مالکیہ پر بھی وارد ہوتا ہے۔ اور اس کے جواب میں اُن کی تاویلِ مستبعد کہ بول خارجِ مسجد ہوتا تھا گزر گئی۔

باقی شافعیہ وحنابلہ یہ جواب دیتے ہیں۔ کہ یہ ابتدائے ہجرت کا قصہ ہے جب کہ اصلِ اباحت پر عمل ہوتا تھا۔ تحریم وتنجیس کے تفصیلی احکام نازل نہیں ہوئے تھے۔ اور مسجدوں کے دروازے نہ تھے۔ اس لیے رات کو وہ کھلی رہتی تھیں۔ اُس وقت مسجدوں کی تکریم میں تاکیدی حکم جاری نہیں ہوا تھا۔ تکریمِ مساجد اور تطہیرِ مساجد کا حکم بعد میں وارد ہوا۔ بعد میں مسجدوں کے دروازے بھی بنائے گئے اور مسجدوں کی تکریم وتطہیر از نجاسات واز لغویات کا تاکیدی امر وارد ہوا۔

کما روی عن ابن عمر رضی اللہ عنہما قال کان عمر یقول بأعلیٰ صوتہ اجتنبوا اللغو فی المسجد۔

یہ جواب ابن حجر رحمہ اللہ وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔ قال والاقرب أن یقال انّ ذلک کان فی

ابتداء الحال على اصل الإباحة ثم ورد الأمر بتكريم المساجد وتطهيرها وجعل الأبواب عليها۔ انتهى۔

میرے نزدیک یہ جواب بھی پہلے جواب کی طرح بعید اور غیر صحیح ہے۔

اوّلاً تو اس لیے بعید ہے۔ کہ عند الجمہور کسی اثر صحیح سے یہ ثابت نہیں۔ کہ ہجرت کی ابتداء میں یا اسلام میں کسی وقت کتّے کا سور مباح و طاہر شمار کیا جاتا تھا۔ تاکہ اصلِ اباحت کے پیشِ نظر کتّوں کا بول طاہر شمار کیا جائے۔ فلا یصحّ التمسّك بكون الاباحة اصلاً فى الاشياء وإن اراد هذا القائل من قوله "اصل الاباحة" معنىً آخر فتفريع هذا الحكم عليه لا يصحّ۔

ثانیاً کسی حدیثِ صحیح سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی۔ کہ اوّلاً مساجد کی تکریم و تطہیر مامور نہ تھی بلکہ اس کے برعکس احادیث سے یہ بات واضح ہوتی ہے۔ کہ ابتدائے حال ہی سے مساجد کی تکریم و تطہیر کی تاکید کی جاتی تھی۔

اور نفسِ احتمال و امکان پر اتنے اہم حکم یعنی نجاستِ بولِ کلاب یا طہارتِ بولِ کلاب کو متفرّع کرنا درست نہیں ہے۔

اس بیان سے مذہبِ حنفیت کی عظمت روزِ روشن کی طرح واضح ہوتی ہے کیونکہ حدیثِ مذکور کا صحیح حل اور تشفّی بخش توجیہ صرف مذہبِ ابی حنیفہؒ کے اصولوں کے پیشِ نظر ممکن ہے۔ اس توجیہ و حلّ کا ذکر اگلے جواب و حل میں آرہا ہے۔

حلِّ دوم۔ احناف حدیثِ مذکور سے متعلق سوال و اشکال کا یہ جواب دیتے ہیں۔ کہ ارضِ نجس جفاف سے یعنی سُوکھ جانے سے پاک ہو جاتی ہے۔

اِس سلسلے میں کئی آثار وارد ہیں۔ فعن عائشةؓ قالت زكاة الارض يبسها وفى بعض الآثار اذا جفّت الأرض فقد زكت۔

پس حدیثِ بخاری میں زیادۃِ لفظِ "تبول" میں عند الاحناف کوئی اشکال نہیں ہے۔ بلکہ یہ حدیث احناف کے اس دعوے کی دلیل ہے کہ جفافِ ارض موجبِ طہارتِ ارض ہے۔ امام شافعیؒ۔ امام احمدؒ و زفرؒ وغیرہ متعدد ائمہ جفافِ ارض کو مُطہّر شمار نہیں کرتے۔

جوابِ سابع۔ مالکیہ کی دلیلِ اوّل کے جوابِ سادس کے ضمن میں دو اہم سوالوں کے حل کے

ذکر سے جوابِ سادس کا بیان کچھ طویل ہوگیا۔ اب مالکیہ کی دلیلِ اوّل کا جواب سابع پیش خدمت ہے۔

مالکیہ کی دلیلِ مذکور کا ایک قوی جواب یہ ہے۔ کہ کتّوں کے اقبال وادبار سے قبل مسجد یقیناً طاہر تھی۔ پھر کتّوں کے اقبال وادبار سے اس کی نجاست کا شک پیدا ہوا۔ یعنی ممکن ہے کہ کتّوں کا کہیں لعاب گر گیا ہو یا کسی چیز کو انہوں نے منہ لگایا ہو۔ اور یقین شک سے زائل نہیں ہوتا۔

اس کی نظیر یہ ہے کہ جو شخص یقیناً متوضّی ہو اور پھر اسے نقضِ وضوء کا شک لاحق ہو جائے تو وہ اُسی وضوء سے نماز پڑھ سکتا ہے اور اس کا وضوء ٹوٹا ہوا شمار نہیں ہوگا۔ مسلّم قانون ہے الیقینُ لا یَزُول بالشكّ۔

جوابِ ثامن مسجد کو مطلقاً امورِ خبیثہ ومستقذرہ ومستبشعہ سے پاک رکھنا ضروری ہے۔ اگرچہ وہ امور واشیاء نجس نہ ہوں۔ مثل مخاطِ انسان ولعابِ انسان۔ کما ورد فی بعض الآثار۔

تو سُورِ کلاب یا لعابِ کلاب عند المالکیہ اگرچہ نجس نہیں لیکن وہ یقیناً مستقذرہ ومستکرہ ہیں۔ طبائع سلیمہ ان سے کراہت کرتی ہیں اور انہیں نظافت کے خلاف سمجھتی ہیں۔ فالصحابۃ رضی اللہ عنھم کیف ترکوا الرش وکیف اعرضوا عن تنظیف المسجد ھٰذا بعیدٌ عن شانہم العالی۔

فعُلِم انّ الاستدلال من ھذا الحدیث غیر صحیح وعلم انّ اقبال الکلاب فی المسجد لا یَستلزم وقوعَ لعابھا فیہ۔

جوابِ تاسع کتّوں کا یہ اِقبال وادبار فی المسجد بدأ اسلام وبدأ ہجرت کا قصہ ہے۔ ای کان ذلك قبل ورود الامر بتکریم المساجد وتطھیرھا۔ لہٰذا یہ منسوخ ہے تو اس سے استدلال صحیح نہیں ہے۔ ھذا ما یفھم من کلام الحافظ ابن الحجرؒ والحافظ العینیؒ۔ وقد تقدّم الکلام فیہ۔

جوابِ عاشر یہ جواب نہایت محکم وقوی ہے۔ یہ صرف اُصولِ احناف پر مبنی ہے۔ حاصلِ جواب یہ ہے کہ علی التسلیم کہ کتّوں کا لعاب مسجد میں بوقتِ اقبال وادبار واقع ہوتا تھا۔ بلکہ وہ مسجد میں بول بھی کرتے تھے۔ اور یہ سب امور نجس ہیں۔

لیکن صحابہ رضی اللہ عنہم مسجد کا غسل ورشّ اس لیے نہیں کرتے تھے کہ زمین جفاف سے

پاک ہو جاتی ہے۔ وفی الحدیث زکاۃ الارض یبسُہا۔

جواب حادی عشر۔ مسجد میں اِقبال و اِدبار سے کتوں کا لعاب قلیل واقع ہوتا تھا۔ اور نجاستِ قلیلہ عند الاحناف معاف ہے۔ عموماً کتوں کا لعاب چیزوں کو منہ لگاتے وقت ایک مقام میں زیادہ واقع نہیں ہوتا۔ مشاہدہ و تجربہ اس کا مؤید ہے۔ تو مسجد میں کتوں کا لعاب قلیل ہی واقع ہوتا تھا۔ اور اگر کثیر بھی تسلیم کیا جائے۔ تو وہ متفرق مقامات میں ہوتا تھا، نہ کہ یکجا۔ لہذا ایسی نجاست مانع صلاۃ نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک نجاستِ قلیلہ بھی مُبطلِ صلاۃ ہے لہذا یہ جواب اصولِ احناف پر متفرع ہے۔

جواب ثانی عشر۔ علی التسلیم کہ کتوں کا لعاب کثیر ایک ہی جگہ پر واقع ہوتا تھا لیکن وہ مانع صلاۃ نہیں۔ کیونکہ امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک نجاستِ کثیرہ معاف ہے اور مانع صلاۃ نہیں ہے۔

امام احمد کے نزدیک اگر نجاست شبرٌ در شبرٌ مربع سے کم ہو تو وہ نجاستِ قلیلہ ہے جو کہ مانع صلاۃ نہیں ہے وللتفصیل موضع آخر۔

یہ جواب صرف مذہب حنبلی کے اصول پر متفرع ہے۔

جواب ثالث عشر۔ کتوں کے لعاب والی جگہ معلوم نہ تھی بلکہ مبہم تھی۔ اس لیے صحابہؓ اس کا غسل ورش نہیں کرتے تھے اور نہ کر سکتے تھے۔ اگر لعاب والی جگہ معلوم و متعین ہوتی تو نبی علیہ السلام ضرور امرِ رش یا امرِ غسل فرماتے۔ کما مرّ فی بول الاعرابی۔

معلوم ہوا۔ کہ اس طرح ابہام نہ تو موجبِ نجاست ہے اور نہ واجب الغسل و الرش ہے۔

خصوصاً جب کہ یہ یقین بھی نہ ہو۔ کہ وہ لعاب کثیر ہے۔ کما فی صورۃ اقبال الکلاب فی المسجد۔

یہ مالکیہ کی دلیلِ اوّل کے تیرہ جوابات ہیں۔ آگے ان کی یعنی طہارت سورِ کلب پر مالکیہ کی دلیل ثانی کا ذکر ہے۔

دلیل ثانی۔ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک حیاۃ (یعنی زندہ ہونا) طہارت کی دلیل ہے۔ پس جو چیز حیاۃ سے متصف ہو وہ طاہر ہے۔ اور کلب بھی حیاۃ سے متصف ہے۔ لہذا وہ طاہر

ہے۔ اور طاہر حیوان کا سُور اور لُعاب بھی طاہر ہوتا ہے۔ اسی دلیل کے پیشِ نظر مالکیہ ہر حیوان کو طاہر کہتے ہیں۔

شیخ ابن العربی مالکیؒ عارضہ میں لکھتے ہیں۔ النظر فی الکلب ھل ھو طاھرٌ او نجسٌ فقال الشافعیؒ وابو حنیفۃؒ واحمدؒ وابو ثورؒ ھو نجسٌ وقال مالکؒ ھو طاھرٌ وکذلک سائر الحیوان ودلیلُ الطھارۃ الحیاۃ وذلک ان الشاۃ تکون حیۃً فتکون طاھرۃً فاذا ماتت کانت نجسۃً فاذا ذُکیت کانت طاھرۃً لأنّ الذکاۃ تخلف الحیاۃ۔ انتھیٰ۔

جواب اوّل۔ یہ عجیب دلیل ہے جو موجبِ حیرت ہے۔ کیونکہ بنابریں دلیل لازم آتا ہے۔ کہ کلب مثل شاۃ ماکول اللحم بھی ہو۔ نیز خنزیر بھی طاہر ہو۔ کیونکہ وہ بھی حیاۃ سے متصف ہے۔ حالانکہ اس کی تحریم قرآن مجید سے ثابت ہے۔

دلیل ثالث۔ جن احادیث میں غَسل اناء سبع مرات بعد ولوغ الکلب کا ذکر ہے ان احادیث کو مالکیہ طہارتِ سورِ کلب کے لیے بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔

وہ کہتے ہیں۔ کہ ذکرِ عدد و ذکرِ غُسل بالتراب اس بات کی دلیل ہے کہ وہ پانی بھی طاہر ہے اور وہ اناء بھی طاہر ہے۔ اور یہ حکم از قبیل تعبّد ہے۔ کیونکہ اگر سُورِ کلب نجس ہوتا تو ذکرِ عدد و خلط بالتراب کا امر وارد نہ ہوتا۔ اس لیے کہ غُسلِ نجاست میں نہ عدد کا اشتراط ہوتا ہے اور نہ تُراب کا اس میں دخل ہے۔ قالہ ابن العربی فی العارضۃ۔

جواب۔ ذکرِ عدد و زیادۃ خلطِ تراب تغلیظِ نجاست کی طرف مشیر ہے نہ کہ طہارتِ سورِ کلب کی طرف۔ اس پر قرینہ وہ روایات ہیں جن میں اراقۃ ماء کا حکم ہے۔

روایتِ مسلم وغیرہ میں الفاظ یوں ہیں۔ فلیُرقہ ولیغسلہ سبعًا۔ اِراقۃ شامل ہے ماء کو بھی اور طعام کو بھی۔ اور یہ دلیل ہے اس بات کی کہ غَسلِ اناء کا سبب تنجیس ہے نہ کہ تعبّد۔ اس لیے کہ اگر اس کا سُور طاہر ہوتا تو اراقۃ کا امر نہ کیا جاتا۔ کیونکہ اضاعتِ مال شرعًا ممنوع ہے۔

فتح الباری میں ہے۔ وزاد مسلم والنسائی عن ابی ھریرۃؓ فی ھذا الحدیث "فلیُرقہ" وھو یُقوّی القولَ بانّ الغَسل للتنجیس اِذ المراق اعمّ من اَن یکون ماءً اوطعامًا فلو کان طاھرًا لم یؤمر باراقتہ للنھی عن اضاعۃِ المال۔

دلیل رابع۔ مالکیہ کی چوتھی دلیل یہ ہے۔ کہ کلبِ صید (شکاری کتا) کا رکھنا شرعًا جائز ہے۔ اسی طرح حفاظتِ بیت وحفظِ زرع وحیوانات کے لیے کلب رکھنا شرعًا جائز ہے اور اس قسم

کتے کا گھر کے افراد کے ساتھ اختلاط ہوتا ہے۔ اس کے سور کا اختلاط بالاشیاء بھی غالباً لازم ہے۔

معلوم ہوا کہ کلب کا سور بھی طاہر ہے اور کلب بھی طاہر ہے۔ اگر وہ طاہر نہ ہوتا تو گھروں میں اس کے پالنے اور رکھنے کی رخصت نہ دی جاتی۔

اسی سے استدلال کرتا ہے وہ گروہ جو فرق کا قائل ہے سورِ کلب مأذون الاتخاذ و سورِ کلب غیر مأذون الاتخاذ میں؛ اور وہ گروہ بھی جو فرق کرتا ہے سورِ کلب حضری و سورِ کلب بدوی میں۔

فاخرج الترمذی عن عبد اللہ بن مغفلؓ مرفوعاً لولا أن الکلاب أمۃ من الأمم لأمرت بقتلہا فاقتلوا منہا کل اسود بہیم ومامن اھل بیت یرتبطون کلباً إلا نقص من عملھم کل یوم قیراط إلا کلب صید وکلب حرث او کلب غنم۔

جمہور اس دلیل کے متعدد جوابات دیتے ہیں جن کی تفصیل درج ذیل ہے۔

جواب اول۔ ہم اس حدیث کے معارضہ میں وہ احادیث پیش کرتے ہیں جن میں امر ہے غسل اناء کا بعد ولوغ الکلب فیہ۔ اُن کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ اور وہ ناطق و صریح ہیں نجاستِ سورِ کلب میں من غیر تخصیص بکلب دون کلب۔

جواب ثانی۔ دلیل رابع میں مذکور حدیث دلالت کرتی ہے طہارت بدنِ کلب پر نہ کہ طہارتِ سورِ کلب پر۔ پس خصم کی دلیلِ رابع سے صرف اتنا ثابت ہوا کہ کلب نجس العین نہیں ہے۔

بہر حال جو کتا گھر میں رکھا جاتا ہے۔ اس کے خشک بدن کا اختلاط و مس بالاشیاء ہوتا رہتا ہے۔ تو اس سے صرف یہ ثابت ہوا کہ کلب خنزیر کی طرح نجس العین نہیں ہے۔ اس کے خشک بدن کا لمس و مس موجبِ تنجیس نہیں ہے۔ باقی کلب کے سور سے بچنا آسان ہے۔ اس کے بارے میں معمولی احتیاط کافی ہے۔

جواب ثالث۔ اگر اذنِ اتخاذ فی البیت دلیلِ طہارتِ کلاب ہو۔ اور اختلاط بالاوانی و باشیاء البیت موجبِ طہارت ہو تو پھر تو کلاب کا اور اُن حیوانات کا جن کا رکھنا گھر میں جائز ہے مثل ہرہ و حمار و بغل بول بھی طاہر ہوگا۔ وھذا مما لا یقول بہ احد۔

بالفاظِ دیگر اگر اتخاذ فی البیت کا اذن اور ضرورتِ اختلاط بالأوانی فی البیت موجبِ طہارت ہو۔ تو پھر تو کوئی شخص اسی بیان اور اسی تقریر کے پیشِ نظر بولِ کلب و بولِ ہرّہ و بولِ حمار وغیرہ کی طہارت پر بھی استدلال کرلے گا۔ اور اس کا فساد اظہر من الشمس ہے۔

دلیل خامس ۔ شرعاً معلّم کتّے کا شکار کیا ہوا جانور حلال ہے۔ قرآن مجید میں ہے یسئلونك ماذا احلّ لهم قل احلّ لکم الطیبٰت وما علّمتم من الجوارح مکلّبین تعلّمونهن ممّا علّمکم الله فکلوا ممّا امسکن علیکم واذکروا اسم الله علیه۔ جوارح سے معلّم کتّے اور باز وغیرہ مراد ہیں۔

حدیث مرفوع ہے۔ کہ نبی علیہ السلام نے عدی بن حاتمؓ سے فرمایا اِذا ارسلتَ کلبكَ المعلَّم فقتَل فکُل واذا أکَل فلا تأکُل فانّما أمسكَ علیٰ نفسه۔ رواه البخاری و ابن ماجه۔

ان نصوص سے معلوم ہوا کہ کتّے کا پکڑا ہوا شکار اگرچہ ذبح کا موقعہ نہ ملے حلال ہے۔ اس کا کھانا جائز ہے۔ شکار کو ضرور کتّے کا منہ اور لعاب لگ جاتا ہے۔ اور نبی علیہ السلام نے اس شکار کے غسل کا حکم نہیں دیا۔

معلوم ہوا۔ کہ کتّے کا سُور، لعاب اور منہ طاہر ہیں۔ وبالجملة اَذِن النبی صلی الله علیه وسلم باکل صیدِ الکلب ولم یأمر بغسل مَوضِع فمِ الکلب وکیفَ یؤکل صیدُہٗ ویکون لعابُه نجسًا فدلّ ذلك علی طهارته۔

جواب ۔ جمہور کہتے ہیں۔ کہ اس حدیث کا سیاق صرف اس مقصد کے لیے ہے کہ کلبِ معلَّم کا شکار کیا ہوا اور قتل کیا ہوا جانور حلال ہے نہ کہ حرام۔

یعنی کلبِ معلَّم کا قتل صیدِ محرّم اکل صید نہیں ہے۔ بلکہ یہ مثل ذبح محلِّل ہے۔ باقی اِس حدیث میں نجاست یا نفی نجاست کا بیان مقصود نہیں ہے۔ بلکہ اثباتِ نجاست اور نفی نجاست کو مسلّم و مشہور قوانین کے سپرد کیا گیا جو ہر مسلمان کو معلوم ہیں۔

اسی وجہ سے یہاں غَسلِ دَمِ الجُرح کا امر بھی نہیں فرمایا۔ ویؤیّد ذلك انّه لم یقُل له اِغسِل الدمَ اذا خرج مِن جرحِ نابِه لکنّه وَکَلَه الی ما تُقرِّر عنده من وجوب ما یَمسّه فمُه ومن وجوب غسل ماینجس۔

دلیل سادس ۔ ہرّہ (بلّی) کے سُور کے بارے میں جامع ترمذی وغیرہ کی احادیث میں ہے۔

إنّها ليست بنجس انّما هي من الطّوّافين عليكم والطّوّافات ـ

اس حدیث شریف کا مقصد یہ ہے ـ کہ بلّی کا جوٹھا اس لیے پاک ہے کہ وہ گھر میں اور گھر کی چیزوں میں گھومتی رہتی ہے ـ اور گھر کی مختلف چیزوں کو منہ لگاتی رہتی ہے ـ اس عموم بلوٰی کی وجہ سے شرعًا بلّی کا جوٹھا نجس شمار نہیں ہوتا ـ

مالکیہ کتّے کو اس سلسلے میں بلّی پر قیاس کرتے ہوئے کہتے ہیں ـ کہ اس کا سُور بھی نجس نہیں ہونا چاہیے بلکہ پاک ہونا چاہیے ـ کیونکہ کتّے کا گھر میں پالنا اور رکھنا شرعًا جائز ہے مثلِ کلبِ حراست و کلبِ صید و کلبِ حفظِ زرع ـ

پس کتّا بھی طوّافین علیکم والطّوّافات میں داخل ہے ـ

شیخ ابن عربی مالکیؒ شرح ترمذی میں لکھتے ہیں ـ وان کان ما اُذن فی اتّخاذہ صار لہ حکم الھرّۃ التی ھی من الطوّافات علینا ـ انتھیٰ ـ

ابن عبد البر اندلسی متوفی ۴۶۳ھ کتاب تمہید میں لکھتے ہیں ـ وطہارۃُ الھرّ تدلّ علی طھارۃ الکلب وأن لیس فی حیّ نجاسۃٌ سوی الخنزیر لانّ الکلب من الطوّافین علینا ومما ابیح لنا اتّخاذہ فی مواضیع الاموال واذا کان حکمہ کذلک فی تلک المواضیع فمعلومٌ ان سورہ فی غیر تلک المواضیع کسورہ فیھا لانّ عینہ لا تنتقل فقولہ علیہ السلام فی الھرّ انّھا لیست بنجسٍ انّھا من الطوّافین علیکم بیان انّ الطوّافین لیسوا بنجسٍ فی طباعھم و خلقتھم انتھیٰ بحذف ـ

یہ دلیل بظاہر مستقل دلیل ہے ـ لیکن یہ بھی ممکن ہے ـ کہ اس کا حاصل وہی ہو جو دلیلِ رابع کا حاصل ہے ـ لہٰذا یہ دونوں دلیلیں ایک ہی شمار کی جا سکتی ہیں ـ

جواب ـ کلب کو ھرّہ پر قیاس کرنا اور سُورِ ھرّہ کی طرح سُورِ کلب کو غیر نجس قرار دینا درست نہیں ہے ـ یہ قیاس مع الفارق ہے ـ کلب کا معاملہ از روئے شرع بلّی کے معاملے سے شدید بلکہ اشد ہے ـ

اوّلاً تو اس لیے کہ کلب کے بارے میں نبی علیہ السلام فرماتے ہیں لا تدخل الملائکۃُ بیتًا فیہ صورۃٌ ولا کلبٌ ولا جُنُبٌ ـ أخرجہ ابوداؤد والنسائی والحاکم عن علی ـ

پس جس گھر میں کتّا ہو اس میں رحمت کے فرشتے داخل نہیں ہوتے ـ لیکن بلّی کے بارے میں ایسی شدید حدیث وارد نہیں ہے ـ

ثانیاً۔ اس لیے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے اوّلاً کلاب کی خباثت پر مسلمانوں کو متنبہ کرنے کے لیے قتلِ کلاب کا امر فرمایا تھا۔ بعدہٗ اِس حکم کو اگرچہ منسوخ فرمادیا۔ لیکن اوّلاً امر بقتل الکلاب سے یہ بات ثابت ہوئی۔ کہ کلب خبیث اور مستکرہ جانور ہے۔ اور اس کے اتخاذ و اقتناء سے مسلمانوں کو حتی الوسع اجتناب کرنا چاہیے۔ لیکن بلّیوں کے بارے میں قتل جیسے شدید حکم والی حدیث ثابت نہیں ہے۔

ثالثاً۔ قتلِ کلاب کا عمومی حکم اگرچہ منسوخ ہے۔ لیکن قتلِ کلب اسود بہیم کا حکم اب بھی باقی ہے۔ اور ہر اسود کے بارے میں ایسا حکم مروی نہیں ہے۔

رابعاً۔ وُلوغِ کلب کے بعد غَسلِ اناء سبعاً یا ثلاثاً کا امر متعدد صحیح احادیث میں مروی ہے۔ لیکن ھرّہ کے بارے میں احادیث میں ایسا شدید و اشدّ امرِ غسل وارد نہیں ہے۔

خامساً۔ وُلوغ کلب کے بعد ماءِ اناء کے اِہراق کا امر کئی صحیح احادیث میں ثابت ہے۔ اور سورِ ہرّہ کے بارے میں اِہراق کا امر مروی نہیں ہے۔

سادساً۔ اکثر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے گھروں میں بلّیاں مستقل طور پر رہتی تھیں جیسا کہ متعدد آثار سے ثابت ہوتا ہے۔ لیکن گھروں میں کلاب رکھنے سے صحابہؓ اجتناب کرتے تھے۔
معلوم ہوا۔ کہ بلّیوں کا معاملہ نہایت آسان ہے۔ اور کلاب کا معاملہ نہایت شدید ہے۔

سابعاً۔ بلّیاں عموماً نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے گھر میں آتی تھیں اور بعض مستقل طور پر رہتی تھیں۔ لیکن کلاب حضور علیہ السلام کے گھر میں داخل نہیں ہوسکتے تھے۔
بیتِ نبی علیہ السلام میں جروِ کلب کا واقعہ مشہور ہے۔ کہ کسی طرح جروِ کلب (کتّے کا چھوٹا سا بچّہ) حضور علیہ السلام کے گھر میں داخل ہوگیا۔ اور نبی علیہ السلام کو پتہ نہ تھا، تو جبریل علیہ السلام باوجود وعدہ کے اُس رات نبی علیہ السلام کے گھر میں داخل نہیں ہوئے۔

ثامناً۔ بلّی کے بارے میں صراحۃً نبی علیہ السلام نے فرمایا انّھا لیست بنجسٍ انّما ھی من الطوّافین علیکم والطوّافات۔ اور کلب کے بارے میں باوجود کثرتِ ابتلاء کے ایسی کوئی حدیث وارد نہیں ہے۔

تاسعاً۔ کلاب کے بارے میں نبی علیہ السلام نے فرمایا۔ کہ سوائے تین قسم کے (کلب حراست وغیرہ) کسی کلب کا گھر میں رکھنا اور پالنا شرعاً جائز نہیں۔ لیکن بلّیوں کے بارے میں ایسی کوئی

حدیث ثابت نہیں ہے۔ بلکہ از روئے شرع گھر میں ہر قسم کی بلی رکھنا جائز ہے۔
عاشراً۔ مرفوع احادیث میں ہے۔ کہ گھر میں اتخاذِ کلب سے روزانہ ایک قیراط ثواب اجر کم ہو جاتا ہے۔

عن عبد اللہ بن مغفلؓ مرفوعاً ما من اهل بيتٍ يرتبطون كلباً الّا نقص من عملهم كل يوم قيراطٌ الّا كلب صيدٍ او كلب حرثٍ او كلب غنمٍ۔ رواه الترمذی۔ اور بلی کے بارے میں ایسی کوئی حدیث ثابت نہیں ہے۔

دلیل سابع۔ مالکیہ کلب و سورِ کلب کی طہارت کیلئے قصہ شخص اسرائیلی سے استدلال کرتے ہیں۔

عن ابی هريرة رضی اللہ عنہ مرفوعاً ان رجلاً رأى كلباً يأكل الثرى من العطش فاخذ خُفّه فجعل يغرف له به حتی اَرواه فشكر اللہ له وادخله الجنة۔ اخرجه البخاری و مسلم وابوداؤد۔

اس حدیث سے سورِ کلب کی طہارت ثابت ہوئی۔ کیونکہ اگر وہ طاہر نہ ہوتا تو یہ کیسے ممکن تھا۔ کہ وہ شخص کتے کو اپنے جوتے یا خُفّ میں پانی پلائے اور پھر اسے نہ دھوئے۔

جواب اوّل۔ یہ دلیل اور یہ استدلال مالکیہ کے دعوے سے نہایت بعید ہے۔ اس کے کئی جوابات دیے جاسکتے ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے۔ کہ اس قصے میں یہ احتمال ہے۔ کہ خُف میں نکالا ہوا پانی اُس شخص نے کسی اور چیز میں ڈال کر پلایا ہو۔ اس حدیث میں اس بات کی تصریح نہیں ہے کہ اُس اسرائیلی شخص نے کتے کو خف ہی میں پانی پلایا تھا۔

جواب ثانی۔ علی التسلیم ہم کہتے ہیں۔ کہ احتمال ہے۔ کہ اُس شخص نے خُف کو بعد میں دھو لیا ہو۔ واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔

جواب ثالث۔ احتمال ہے۔ کہ اس شخص نے وہ موزہ (خُف) بعد میں نہ پہنا ہو۔

جواب رابع۔ یہ قصہ بنی اسرائیل میں سے ایک شخص کا ہے۔ جیسا کہ ابو ھریرہ رضی اللہ عنہ کی بعض روایات میں اس کی تصریح ہے۔ پس اس قصے سے استدلال موقوف ہے اس بات پر کہ مَن قبلنا کی شرع ہمارے لیے بھی شرع ہے۔ وفیہ خلافٌ مذکورٌ فی الکتب۔

جواب خامس۔ علی التسلیم ہم کہتے ہیں کہ مَن قبلنا کی شرع ہمارے لیے اُس وقت شرع شمار ہو سکتی ہے جب کہ ہماری شرع میں اس کے خلاف نصوصِ صحیحہ وارد نہ ہوں۔ اور سُورِ کلب کے بارے میں ہماری شریعت میں اس کے خلاف متعدد ایسی صحیح نصوص وارد ہیں جو سُورِ کلب کی نجاست پر دال ہیں۔

قائلین نجاستِ کلب و نجاستِ سُورِ کلب کے ادلّہ جمہورِ ائمہ نجاستِ کلب و نجاستِ سور کلب کے قائل ہیں۔ جمہور اس موضوع میں اپنے دعوے کے اثبات کے لیے کئی ادلّہ ذکر کرتے ہیں ان میں سے بعض ادلّہ یہ ہیں۔

دلیل اوّل۔ قتلِ کلاب کے امر کے بارے میں متعدد صحیح احادیث وارد ہیں اور امر بقتلِ کلاب نجاستِ کلاب کی قوی دلیل ہے۔ اگر کلاب نجس و خبیث نہ ہوتے تو اتنی شدّت سے نبی علیہ السلام ان کے قتل کا امر نہ فرماتے۔

دلیل ثانی۔ متعدد احادیث میں ہے کہ جس گھر میں کلب ہو اس میں ملائکہ رحمت داخل نہیں ہوتے۔ اخرج ابن ماجہ عن علیؓ مرفوعًا ان الملائکۃ لاتدخل بیتًا فیہ کلبٌ ولا صورۃ۔ اس قسم کی احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ کلب نجس ہے اور اس کا سور بھی نجس ہے۔ کیونکہ طاہر شئے کا گھر میں موجود ہونا ملائکہ کے دخول کے لیے مانع نہیں ہو سکتا۔

دلیل ثالث۔ بعض روایات میں ہے۔ کہ جن رفقاءِ سفر یا رفقاءِ غیر سفر کے ساتھ کتّا ہو۔ رحمت کے فرشتے ان کے ساتھ نہیں رہتے۔

اخرج احمد ومسلم والترمذی عن ابی ہریرۃؓ مرفوعًا لا تصحب الملائکۃُ رفقۃً فیہا کلب ولا جرس۔ اس دلیل سے طریقۂ استنباط کا بیان وہی ہے جو دلیلِ ثانی میں گزر گیا ہے۔

دلیل رابع۔ ایک حدیث میں ہے۔ کہ جس گھر میں کتّا ہو اس گھر والوں کا اجر و ثواب روزانہ ایک قیراط یا دو قیراط کم ہوتا رہتا ہے۔

معلوم ہوا۔ کہ کلب نجس ہے۔ ورنہ حیوانِ طاہر کا رکھنا اور پالنا گناہ نہیں ہے۔ اور جب اس کا رکھنا گناہ نہیں ہے تو وہ اجر و ثواب کے کم ہونے کا سبب بھی نہیں ہوگا۔

دلیل خامس۔ غَسلِ اناء من ولوغ الکلب سبعًا او ثلاثًا کے امر پر متعدد احادیث مشتمل ہیں اور وہ نجاستِ سورِ کلب کی واضح دلیلیں ہیں۔ اگر سور کلب طاہر ہوتا۔ تو غَسلِ اناء من ولوغ الکلب کے

بارے میں اتنا شدید و اشد امر وارد نہ ہوتا۔

دلیل سادس۔ بعض روایات میں تصریح ہے اراقۃ ماء بعد ولوغ الکلب کی۔ ان سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ وہ پانی نجس ہے۔ اگر نجس نہ ہوتا تو اراقۃ ماء وطعام (اراقۃ ماء وطعام دونوں کو شامل ہے) کا امر نہ کیا جاتا۔ کیونکہ یہ ضیاع مال ہے۔

اخرج البخاری وغیرہ عن ابی ھریرۃؓ مرفوعاً اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم فلیرقہ ثم لیغسلہ سبع مرار۔

دلیل سابع۔ اخرج البخاری وغیرہ عن ابی ھریرۃؓ مرفوعاً طھور اناء احدکم اذا ولغ فیہ الکلب اَن یغسلہ سبع مرات اُولاھن بالتراب۔

اس روایت میں لفظ "طھور" صریح ہے اس بات میں کہ ولوغ کلب سے وہ برتن نجس ہوجاتا ہے۔ نیز صریح ہے اس بات میں کہ غسل کا امر تطہیر نجاست کے طور پر ہے کما قال الجمھور نہ کہ تعبُّد کے طور پر کما قال مالکؒ۔

دلیل ثامن۔ بعض روایات میں غسل بالتراب کا امر ہے۔ اور اس قسم کے مبالغہ فی الغسل کا امر نجاست کی واضح دلیل ہے۔ بہر حال متعدّد اُمور نجاستِ سورِ کلب پر دال ہیں مثل امر بغسلِ اناء ومثل لفظ طھور وامر اراقۃ ماء وغیرہ۔

فائدہ۔ مالکیہ چونکہ سُورِ کلب کو طاہر کہتے ہیں۔ اس لیے لازماً اُن کے نزدیک اناء اور پانی بعد ولوغ الکلب پاک ہیں۔

اس لیے وہ کہتے ہیں۔ کہ پانی گرادینے اور غَسلِ اناء کا امر تعبُّد پر مبنی ہے نہ کہ نجاست پر۔ یعنی اس کا حکم صرف عبادت کے طور پر ہے۔ مقصود تکلیف بالعبادۃ ہے مثل جمیع عبادات۔ مالکیہ کے نزدیک یہ حکم معلّل بنجاست ماء وبنجاستِ اناء نہیں ہے۔

لیکن حدیثِ مذکور میں لفظ "طُھور اناءِ احدِکم" تعبُّد کی نفی کرتے ہوئے اس بات پر دال ہے کہ امر غسل و اراقہ کی علّت نجاست ہی ہے۔ فانّ الطھارۃ تُستعمل اِمّا عن حدثٍ اوخبثٍ ولاحدث فی الاناء فتعیّن الخبث۔

سوال۔ مالکیہ کہتے ہیں۔ کہ لفظ "طھور اناء" مستلزم نجاستِ اناء نہیں ہے۔ کیونکہ تیمم پر طُھور مسلم اور سواک پر مطھرۃُ الفم کا اطلاق ہوا ہے۔ حالانکہ دونوں میں نجاست متحقق نہیں ہے۔

ابن العربی مالکی عارضہ میں فرماتے ہیں۔ فان قیل روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کما تقدم طهور اناء احدکم اذا ولغ الکلب فیہ ان یغسلہ سبعًا والطہارۃ تقابل النجاسۃ۔

قلنا لا یصح ما ذکرتم بل یرد علی المحل النجس وعلی الطاہر قال اللہ تعالیٰ "وان کنتم جنبًا فاطہروا" وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یقبل اللہ صلاۃ بغیر طہور وقال فاغسلوا وجوھکم ولیس ھناک نجاسۃ وقال کما تقدم فی السواک ھو مطہرۃ للفم وقال "خذ من اموالہم صدقۃ تطہرھم"۔

وحقیقۃ المسألۃ ان لفظ النجاسۃ یقتضی الطہارۃ واما لفظ الطہارۃ فلا یقتضی النجاسۃ خاصۃ فانقلب علیہم الامر۔ انتہیٰ۔

جواب۔ بیانِ جواب سے پہلے ایک تمہید سن لیں۔ وہ تمہید یہ ہے۔ کہ شئی طاہر کی طہارت و تطہیر عبث ہے بلکہ ناممکن ہے اور تحصیلِ حاصل ہے۔ پس طہارت کے ساتھ ازالہ نجاست لازم ہے۔ البتہ نجاست عام ہے۔ جو شامل ہے نجاستِ ظاہری کو بھی اور نجاستِ معنوی کو بھی۔ نجاستِ معنوی مرادف نجاستِ شرعی ہے۔ اسی طرح طہارت بھی دو قسم پر ہے۔ اوّل ظاہری۔ دوم معنوی و شرعی۔ یہ تمہید کا بیان تھا جس پر آگے جواب متفرع ہے۔

حاصل جواب۔ حاصلِ جواب یہ ہے۔ کہ وضوء اور تیمم رافع نجاستِ معنوی ہیں اُس نجاستِ معنوی کا شرعی نام حدث ہے۔

اِسی طرح زکاۃ کی ادائیگی کے بغیر مال خبیث ہے اور نجس ہے۔ بنجاست معنوی و شرعی۔ اور ادائے زکاۃ کے بعد وہ نجاست زائل ہو کر مال طاہر ہو جاتا ہے۔ اس لیے فرمایا خذ من اموالہم صدقۃ تطہرھم۔ فاندفع السؤال والاعتراض۔ ھذا الجواب مما الہمنی ربی و للہ الحمد۔

بحث ثانی۔ دوسری بحث کیفیت تطہیرِ اناء بعد ولوغ الکلب سے متعلق ہے۔ پس جو علماء کلب اور سؤرِ کلب کو نجس کہتے ہیں وہ کیفیتِ تطہیرِ اناء بعد ولوغ الکلب میں مختلف ہیں۔ آگے کیفیتِ غسلِ اناء میں جمیع ائمہ کرام کے مذاہب کا بیان ہے۔

مذہب اوّل۔ سؤرِ کلب نجس ہے۔ اور جس برتن میں ولوغِ کلب متحقق ہو جائے

اس کی تطہیر کے لیے شرط ہے غسل اناء ثمانی مرات۔ یہ مذہب ہے حسن بصریؒ کا اور ایک روایت ہے امام احمد رحمہ اللہ سے۔

مذہب ثانی۔ سورِ کلب طاہر ہے لیکن کلب کے ولوغ کے بعد غسلِ اناء سبع مرات بدون ترتیب واجب ہے وجوباً تعبدیاً۔ یہ مذہب ہے امام مالک رحمہ اللہ کا۔ مالکیہ غسل بالتراب کے قائل نہیں ہیں۔

فتح الباری میں ہے المالکیۃ لم یقولوا بالتتریب اصلاً مع ایجابھم التسبیع علی المشھور عندھم لانہ لم یقع فی روایۃ مالک قال القرافی منھم وقد صحت فیہ الاحادیث فالعجب منھم کیف لم یقولوا بھا وعن مالک روایۃ انہ نجس لکن قاعدتہ ان الماء لا ینجس الا بالتغیر فلا یجب التسبیع للنجاسۃ بل للتعبد۔ انتہی۔

مذہب ثالث۔ کلب کا سور طاہر ہے۔ اور غسل اناء سبع مرات بدون تتریب مندوب ہے۔ یہ ایک روایت ہے امام مالکؒ سے۔

مذہب رابع۔ کلب کا سور نجس ہے۔ اور واجب ہے غسلِ اناء سبع مرات احداھن بالتراب۔

یہ مذہب ہے امام شافعی رحمہ اللہ کا۔ اور یہی مذہب ہے اسحاقؒ وابوثورؒ وداؤد ظاہریؒ کا اور ابن سیرین وحسن بصری کا۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کا۔ کما فی النیل وغیرہ۔

چونکہ بعض روایات میں تتریب کی تصریح ہے، اس لیے شوافع تتریب کے قائل ہیں۔

اور جو ائمہ تتریب کے قائل نہیں ہیں وہ کہتے ہیں کہ روایت تتریب مضطرب ہے۔ لانھا ذکرت بلفظ اُولاھن وبلفظ اُخراھن وبلفظ اِحداھن۔ وفی روایۃ۔ السابعۃ بالتراب وفی روایۃ الثامنۃ۔ والاضطراب یُوجب الاطراح۔ کذا فی النیل۔

ابن حجرؒ ان روایات میں تطبیق کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ احداھن مُبھمۃ واُولاھن والسابعۃ مُعیّنۃ و" اَو" اِن کانت فی نفس الخبر فھی للتخییر فمقتضی حملِ المطلق علی المقید اَن یحمل علی احدھما لاَن فیہ زیادۃ علی الروایۃ المعینۃ وھو الذی نص علیہ الشافعی فی الام وان کانت = اَو = شکا من الراوی فروایۃ من عیّن ولم یشک اولی من روایۃ من اَبھم اوشک وروایۃ اُولٰھن ارجح من حیث الاکثریۃ والاحفظیۃ۔ انتہی مختصراً

مذہب خامس۔ سُورِ کلب نجس ہے اور اس سے انا، کا غسل ثلاثًا کافی ہے کما فی غسل سائر النجاسات۔ یہ مذہب ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ہے۔

پس امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک سُورِ کلب کا وہ حکم ہے جو عام نجاسات کا ہے۔ اور عام نجاسات میں غسل ثلاث مرّات کافی ہے۔ لہٰذا سور کلب میں بھی غسل ثلاث مرّات کافی ہے۔

امام ابو یوسف و امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کا مذہب بھی یہی ہے۔ وعزاہ الشوکانی الی العترۃ۔

کتاب مغنی میں ہے۔ قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ لا یجب العددُ فی شیٔ من النجاسات انما یُغسل حتی یغلب علی الظنّ نقاؤہ من النجاسۃ لانّہ رُوی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انّہ قال فی الکلب یلغ فی الاناء یغسل ثلاثًا او خمسًا او سبعًا فلم یعیّن عددًا لأنّها نجاسۃ فلم یجب فیہا العددُ کما لو کانت علی الارض۔ انتہیٰ۔

مذہب سادس۔ وُلوغِ کلب سے اِنا، کا غسل ثمانی مرّات واجب ہے۔ احداہنّ بالتراب۔ یہ امام احمد رحمہ اللہ کا ایک قول ہے۔ اور یہی مذہب ہے حسن بصریؒ کا۔

بعض کتبِ حنابلہ میں ہے۔ وعن احمدؒ انہ یجب غسلہا ثمانیًا احداھن بالتراب روی ذلک عن الحسن لحدیث عبد اللہ بن المغفلؓ انّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا ولَغ الکلبُ فی الاناء فاغسلوہ سبعَ مرّاتٍ وعفِّروہ الثامنۃ بالتراب۔ رواہ مسلم والروایۃ الاولی اصح۔

بیانِ مذاہب کے بعد تین مباحث میں ہم بیانِ ادلّہ ائمہ و بیانِ اجوبہ ذکر کرتے ہیں۔

مبحث اوّل۔ مبحثِ اوّل اصحابِ تعبُّد و قائلین بالتنجیس کے مابین کلام سے متعلق ہے۔

قائلین بالغسل تعبُّدًا یعنی مالکیہ متعدّد وجوہ بطور ادلّہ ذکر کرتے ہیں۔

وجہ اوّل۔ بحثِ اوّل میں طہارتِ سورِ کلب پر مالکیہ کے کئی ادلّہ مذکور ہیں۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ ان ادلّہ سے سورِ کلب کی طہارت ثابت ہوتی ہے۔ لہٰذا غسلِ اِنا، از ولوغِ کلب کا سبب نجاست نہیں ہے۔ بلکہ اس کا سبب تعبُّد ہے۔

جواب۔ سورِ کلب سے غَسلِ اِناء کا امر مبنی بر نجاست ہے۔ یہ امرِ غسل تعبُّد پر متفرع نہیں ہو سکتا نجاست کے کئی قرائن موجود ہیں۔

قرینۂ اولیٰ ۔ پہلا قرینہ یہ ہے۔ کہ روایتِ مسلم ہے۔ عن ابی ھریرۃؓ مرفوعاً طھور اِناءِ احدِکم اذا ولغ فیہ الکلب الخ۔ اور طہارت حدث یا خبث پر متفرع ہوتی ہے۔ اور یہاں حدث تو نہیں ہے۔ لہذا ثابت ہوا وجودِ خبث یعنی وجودِ نجاست۔ پس یہ امرِ غسل ازالۂ نجاست پر متفرع ہے۔

قرینۂ ثانیہ ۔ ولوغِ کلب فی الاناء کی بعض روایات میں اِراقۃِ ماء کا امر وارد ہے۔ اِس سے معلوم ہوا کہ وہ پانی جو سورِ کلب ہے نجس ہے۔ کیونکہ بصورتِ طہارتِ ماء اِراقۃِ ماء کا امر بے فائدہ ہے۔

فروی الدارقطنی عن ابی ھریرۃؓ اذا ولغ الکلب فی الاناء فأھرقہ ثم اغسلہ ثلاث مرات ۔ اسی طرح مرفوع احادیث میں بھی اِراقۃِ ماء کا امر وارد ہے۔ صحیح مسلم میں ابوہریرہؓ کی مرفوع روایت ہے۔ فلیُرِقہ ثم لیغسلہ سبع مرات۔

سوال ۔ مالکیہ زیادۃِ "فلیُرقہ" پر یہ اعتراض کرتے ہیں۔ کہ زیادۃِ لفظِ اِراقۃ غیر محفوظ ہے۔

قال حمزۃ الکنانیؒ انھا غیر محفوظۃ وقال النسائی لا اعلم احدًا تابع علیؒ بن مسھر علی زیادۃ = فلیرقہ = وقال ابن عبد البرؒ لم یذکرھا الحفاظ من اصحاب الاعمش وقال ابن مندۃ لا نعرف عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بوجہ من الوجوہ الا عن علیؒ ابن مسھر بھذا الاسناد۔

جواب۔ مذکورہ صدر مخصوص سند کے علاوہ اور طریقوں میں بھی زیادۃِ = اِراقۃ = موجود ہے۔ فذکر امر الاراقۃ حماد بن زید عن ایوب عن ابن سیرینؒ عن ابی ھریرۃؓ مرفوعًا واسنادہ صحیح۔ اخرجہ الدارقطنی وایضًا ورد امر الاراقۃ من طریق عطاء عن ابی ھریرۃؓ مرفوعًا۔ اخرجہ ابن عدی ۔ والصحیح انہ موقوف کذا فی العمدۃ والفتح۔

قرینۂ ثالثہ ۔ اخرج محمد بن النصر المروزیؒ باسناد صحیح عن ابن عباس رضی اللہ عنھما التصریح بان الغسل من ولوغ الکلب لانّہ رجس۔

قرینہ رابعہ ۔ حدیث ھذا بن احداہن بالتراب، مبالغہ فی الغسل پر دال ہے۔ اور یہ نجاست کا قوی قرینہ ہے۔ طاہر شئے کے غسل میں مبالغہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔

قرینہ خامسہ ۔ امر بغسل الانا سبعًا اوثلاثا کے سیاق و سباق نجاستِ انا پر دال ہیں۔ بالفاظ دیگر اس حدیث میں ادنیٰ غور کرنے سے نجاستِ انا و نجاستِ ما متبادر الی الذہن ہیں۔

مبحث ثانی ۔ دوسرے مبحث میں قائلین تثمین (آٹھ مرتبہ دھونا) اور منکرینِ تثمین کے ادلہ و اجوبہ پر کلام کیا جائے گا۔

قائلین تثمین یعنی حسن بصریؒ و امام احمدؒ استدلال کرتے ہیں اس روایت سے جس میں تثمین کی تصریح ہے۔

روی الطحاوی باسنادہ عن عبد اللہ بن مغفلؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم فلیغسلہ سبع مرات وعفروا الثامنۃ بالتراب۔ واخرجہ احمد فی مسندہ والدارمی ومسلم وابوداؤد وابن ماجہ۔

جواب منکرینِ تثمین یعنی شوافع و احناف حدیثِ مذکور کے جواب میں مختلف وجوہ پیش کرتے ہیں۔ جو درج ذیل ہیں۔

وجہ اول ۔ پہلی وجہ امام شافعی رحمہ اللہ سے منقول ہے۔ قال الشافعیؒ انہ حدیث لم اقف علی صحتہ۔

لیکن یہ وجہ درست نہیں ہے۔ ابن حجر رحمہ اللہ وغیرہ نے اسے رد کیا ہے۔ قال ابن حجر رحمہ اللہ فی ردّ قول الشافعیؒ ولکن ھذا لایثبت العذر لمن وقف علی صحتہ۔ انتہی۔

قلت لاریب فی صحۃ ھذہ الزیادۃ فقد قال ابن مندۃ کما فی العمدۃ والنیل اسنادہ مجمع علی صحتہ۔

وجہ ثانی ۔ بعض شوافع یعنی بیہقیؒ وغیرہ نے ترجیح کے طریقے پر عمل کرتے ہوئے حدیثِ ابو ہریرہؓ کو حدیثِ ابن مغفلؓ پر ترجیح دی ہے۔

قال البیھقی ان اباھریرۃ احفظ من روی فی دھرہ فروایتہ المشتملۃ علی التسبیع اولی من روایۃ ابن مغفلؓ۔

حافظ عینی اس وجہ کی تردید کرتے ہوئے عمدہ میں لکھتے ہیں۔ ان روایۃ ابن مغفلؓ اولی

لأنہ أحد العشرۃ الذین بعثھم عمر بن الخطابؓ قال الحسن البصریؒ الینا یفقھون الناس وھو من اصحاب الشجرۃ وھو افقہ من ابی ھریرۃؓ والاخذ بروایتہ احوط۔

وردّہ الحافظ ابن حجر ایضاً فقال الترجیح لایصار الیہ مع امکان الجمع والاخذ بحدیث ابن مغفلؓ یستلزم الاخذ بحدیث ابی ھریرۃؓ دون العکس والزیادۃ من الثقۃ مقبولۃ۔

وجہ ثالث۔ کل امت یا اکثر امت کا اجماع حدیث ابن مغفلؓ کے خلاف ہے۔ لہذا یہ حدیث مرجوح ہے۔

وجہ رابع۔ بعض علماء نے مجاز پر عمل کرتے ہوئے حدیث ابی ھریرہؓ وحدیث ابن مغفلؓ میں یوں جمع و تطبیق کی ہے۔ کہ مجازاً تسبیع کو تثمین شمار کیا گیا۔ بعدد التراب غسلۃ مستقلۃ۔ قیل وجمع بعضھم بین الحدیثین بضرب من المجاز فقال لما کان التراب جنساً غیر الماء جعل اجتماعھما فی المرۃ الواحدۃ معدوداً باثنتین واختارہ النوویؒ والشیخ الانورؒ۔

وجہ خامس۔ عند الاحناف روایت تثمین منسوخ ہے۔ جس طرح روایت تسبیع منسوخ ہے۔ کیونکہ ابو ھریرہ رضی اللہ عنہ کا فتویٰ تثلیث غسلات کا ہے۔ کما یأتی التفصیل۔

مبحث ثالث۔ تیسرے مبحث میں قائلین بالتسبیع اور قائلین بالتثلیث کے ادلّہ و اجوبہ و وجوہ مرجحہ کی تفصیل ہے۔

دلیل امام شافعی رحمہ اللہ۔ قائلین بالتسبیع یعنی شافعیہ اپنے دعوے کے اثبات کے لیے ان احادیث کو پیش کرتے ہیں جن میں تصریح ہے۔ کہ ولوغ کلب کے بعد غسل سبع مرات پر عمل کرنا چاہیے۔

فروی البخاری عن ابی ھریرۃؓ مرفوعاً اذا شرب الکلب فی اناء احدکم فلیغسلہ سبعاً ای سبع مرار۔

وروی الترمذی عن ابی ھریرۃؓ مرفوعاً یغسل الاناء اذا ولغ فیہ الکلب سبع مرات اولاھن او اخراھن بالتراب۔ واذا ولغت فیہ الھرۃ غسل مرۃ۔

واخرج ابن ماجہ عن ابی رزین قال رأیت اباھریرۃؓ یضرب جبھتہ بیدہ و یقول یا اھل العراق انتم تزعمون انی اکذب علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

ليكون لكم الهناءُ وعلىّ الاثم اشهد لسمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إذا ولغ الكلبُ فى اناء احدِكم فليغسِله سبع مرات ۔

وعن ابن عمرؓ مرفوعًا اذا ولغ الكلبُ فى اناء احدِكم فليغسِله سبعَ مرّاتٍ ۔

واخرج النسائى عن ابى هريرةؓ مرفوعًا اذا ولغ الكلبُ فى اناء احدِكم فليُرِقه ثم ليغسِله سبعَ مرّاتٍ ۔

واخرج ابوداؤد عن عبد الله بن المغفّلؓ مرفوعًا اذا ولغ الكلبُ فى الاناء فاغسِلوه سبع مرار السابعة بالتراب وفى لفظ له طهورُ اناءِ احدِكم اذا ولغ فيه الكلبُ أن يُغسَل سبع مرّات أُولاهنّ بالتراب ۔

یہ صحیح احادیثِ مرفوعہ ہیں۔ ان میں نبی علیہ السلام نے غَسلِ اِناء سبعَ مرّات کا حکم دیا ہے۔ معلوم ہوا کہ تسبیع واجب ہے۔ اور جب تک برتن کو ولوغِ کلب کے بعد سات بار نہ دھویا جائے وہ برتن پاک شمار نہیں ہوسکتا۔

احناف روایاتِ تسبیع کے متعدد جوابات دیتے ہیں۔ ان کی تفصیل آگے آرہی ہے

اجمالی جواب ۔ تفصیل سے قبل اجمالی جواب کا حاصل یہ ہے۔ کہ ہم ان احادیث کے معارضہ میں وہ احادیث پیش کرتے ہیں جن میں غَسلِ اناء ثلاثًا کا حکم ہے۔ احادیثِ تثلیث کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ احادیثِ تثلیث بوجوہ کثیرہ راجح ہیں یا ناسخ ہیں۔

احادیثِ تثلیث پر اہلِ تسبیع نے متعدد اعتراضات کیے ہیں۔

اعتراضِ اوّل ۔ حدیثِ تثلیث کی سند میں عبد الوہاب بن ضحاک عن ابن عیاشؒ راوی ہیں۔ وہما متروکان۔

جواب اوّل ۔ یہ جرح مُبہم ہے۔ لہذا ساقط وغیر معتبر ہے۔ محدّثین کے نزدیک جرح مُبہم غیر معتبر ہے۔ کذا فی البنایہ۔ عبد الوہاب کی تاریخ وفات ۲۴۵ھ ہے۔

جواب ثانی ۔ بعض طُرق میں یہ راوی موجود نہیں ہیں۔

اعتراض دوم ۔ بعض روایات میں راوی عبد الملک ہیں جو کہ ضعیف ہیں۔

بیہقیؒ کتاب المعرفۃ میں لکھتے ہیں۔ تفرّد بہ عبد الملك من بين أصحاب عطاءؒ

ثم اصحاب ابی ھریرۃ والحفاظ الثقات من اصحاب عطاء واصحاب ابی ھریرۃ یروونہ سبع مرات وعبد الملک لا یقبل منہ ما یخالف الثقات ولمخالفتہ اھل الحفظ و الاتقان فی بعض روایاتہ ترکہ شعبۃ ولم یحتج البخاری بہ فی صحیحہ۔ انتہی۔

جواب۔ یہ درست ہے۔ کہ بعض ائمہ وعلماء نے عبد الملک کی تضعیف کی ہے۔ لیکن کئی علماء ومحدثین اس کی توثیق کرتے ہیں۔ اور توثیق راجح ہے۔

عبد الملک کے ثقہ وحجت ہونے کے لیے یہ بات کافی وشافی ہے۔ کہ وہ رواۃِ مسلم میں سے ہے۔ امام احمدؒ وسفیان ثوریؒ فرماتے ہیں ہو من الحفاظ۔ سفیان ثوریؒ اُسے زیادہ ثقہ ہونے کی وجہ سے میزان کہتے تھے۔

حافظ عینیؒ لکھتے ہیں عبد الملک أخرج لہ مسلم فی صحیحہ وقال احمد والثوری ھو من الحفاظ وعن الثوری ھو ثقۃٌ فقیہٌ مُتقنٌ وقال احمد بن عبد اللہ ثقۃ ثبتٌ فی الحدیث ویقال کان الثوری یُسمّیہ المیزان۔

ابن المبارکؒ فرماتے ہیں حفّاظُ الناس اسماعیل بن ابی خالد وعبد الملک بن ابی سلیمان وقال المیمونی عن احمد عبد الملک مِن عُیون الکوفیّین وقال النسائی ثقۃ و قال ابو زرعۃ لا بأس بہ وقال العجلی ثقۃ ثبتٌ فی الحدیث۔

عبد الملک کی تاریخ وفات ہے ۱۴۵ھ۔

اعتراض سوم۔ روایتِ تثلیث میں اضطراب ہے۔ کیونکہ بعض علماء ابو ہریرہؓ سے مرفوعًا اس کی روایت کرتے ہیں اور بعض اس سے موقوفًا روایت کرتے ہیں۔

جواب۔ یہ اضطراب نقصان دہ نہیں ہے۔ کیونکہ ابو ھریرہ رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث نبی علیہ السلام سے سُنی تھی۔ بعدہٗ اس حدیث کو وہ کبھی مسند و مرفوع ذکر کرتے تھے اور کبھی اس کے مطابق وہ فتویٰ بھی دیا کرتے تھے۔ فتوے کے لحاظ سے یہ حدیث موقوف ہوئی۔

پس اس کے مرفوع ہونے اور موقوف ہونے میں کوئی تعارض و اضطراب نہیں ہے۔

یہ اجمالی بحث تھی۔ آگے ھم احناف کے ادلّہ ووُجوہِ مرجّحہ کی تفصیل پیش کرتے ہیں۔

حنفیہ بطورِ ادلّہ وجوابات از حدیثِ تسبیع متعدد وجوہ پیش کرتے ہیں۔ ان وجوہ میں سے

بعض تو محض جواب ہیں اور بعض وجوہ جواب ہونے کے ساتھ ساتھ مذہب حنفی کے لیے دلیلیں بھی ہیں۔ نیز بعض وجوہ قوی ہیں اور بعض غیر قوی۔ وہ وجوہ یہ ہیں۔

وجہ اوّل۔ ہم احناف اپنے مسلک کے اثبات کے لیے وہ صحیح احادیث پیش کرتے ہیں جن میں تثلیثِ غسل کا حکم ہے۔ یہاں ہم دو احادیث ذکر کرنے پر اکتفاء کرتے ہیں۔

حدیث اوّل۔ اخرج ابن عدیؒ فی الکامل عن الحسین بن علی الکرابیسی قال حدّثنا اسحاق الازرق حدّثنا عبد الملک عن عطاء عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا ولغ الکلبُ فی اِناءِ احدِکم فلیھرِقہ ولیغسِلہ ثلاث مرّات ثم اخرجہ عن عمرو بن شیبۃ قال حدثنا اسحاق الازرق بہ موقوفاً قال ولم یرفعہ غیر الکرابیسی۔

اِس حدیث پر دو اعتراضات خصم نے کیے ہیں۔

اعتراض اوّل۔ پہلا اعتراض وہ ہے جو بیہقی نے کتاب معرفۃ میں ذکر کیا ہے قال تفرّد بہ عبد الملک من بین اصحاب عطاء۔

جواب۔ یہ وہی اعتراض ہے جو چند سطور قبل بحث اجمالی میں مذکور ہے۔ اس کا یہ جواب بھی وہاں گزر گیا۔ کہ عبد الملک حفّاظ ثقات میں سے ہیں اکثر محدّثین کے نزدیک۔

اعتراض ثانی۔ اِس حدیث کو صرف کرابیسی مرفوعًا روایت کرتے ہیں۔ قال ابن عدی وغیرہ والکرابیسی لم اجد لہ حدیثًا منکراً غیر ھذا۔ وانّما حمل علیہ احمدُ بن حنبل من جھۃ اللفظ بالقرآن فامّا فی الحدیث فلم أرَ بہ بأسًا۔ انتہیٰ۔

زیلعی لکھتے ہیں قال ابن الجوزیؒ فی العلل المتناھیۃ ھذا حدیثٌ لایصحّ لم یرفعہ غیر الکرابیسی وھو ممّن لایحتج بحدیثہ۔

جواب۔ ابن عدیؒ لکھتے ہیں۔ کمافی العمدۃ الکرابیسی لہ کتُب مصنّفۃٌ ذکر فیھا اختلاف الناس فی المسائل وذکر فیھا اخبارًا کثیرۃً وکان حافظًا لھا ولم اجد لہ حدیثًا منکراً۔ انتہیٰ۔

فیض الباری میں ہے ثم فتوی الثلاث رفعھا الکرابیسیؒ وھو من معاصری احمد رحمہ اللہ من کِبار العلماء وانما حمل ذکرہ لما جری بینہ وبین احمد رحمھما اللہ تعالیٰ

من الخلاف ومنه تعلم البخاري وداؤد الظاهري مسألة "لفظي بالقرآن مخلوق" ولم اطلع عليه بجرح فيه فان كانت هذه المسألة هي سبب الجرح فيه فالبخاري ايضاً يصير مجروحاً. انتهى۔

حدیث دوم۔ واخرج الدارقطني في سننه باسناده عن ابي هريرةؓ مرفوعاً في الكلب الذي يلغ في الاناء انه يغسله ثلاثاً او خمساً اوسبعاً۔

اس حدیث میں اگرچہ ثلاثاً کی تحدید نہیں۔ کیونکہ خمساً او سبعاً بھی اس کے ساتھ مذکور ہیں۔ تاہم اس سے صراحۃً یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ تثلیث کافی ہے اور تسبیع واجب نہیں ہے اور یہی مذہب حنفی ہے۔

وجہ ثانی۔ حکم تسبیع منسوخ ہے احادیثِ تثلیث سے۔ احادیثِ تثلیث حکم تسبیع کے لیے ناسخ ہیں۔

سوال۔ منسوخ کا ناسخ سے مقدم زماناً ہونا ضروری ہے پس روایتِ تسبیع کے زماناً مقدم اور روایتِ تثلیث کے زماناً مؤخر ہونے کا قرینہ کیا ہے۔؟

جواب۔ حکم تسبیع مبنی بر تشدید ہے۔ اور حکم تثلیث مبنی بر تخفیف ہے۔ اور کلاب کے بارے میں اولاً حکم شدید تھا اسلام میں۔ کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے اولاً مطلقاً قتلِ کلاب کا امر فرمایا تھا اور یہ قتل شدید حکم ہے۔ پھر تخفیف کرتے ہوئے قتلِ کلاب سے منع فرمایا۔

اِس بیان کا تقاضا یہ ہے کہ تسبیع کا حکم زمانہ تشدید سے متعلق ہو اور مقدم ہو۔ اور تثلیث کا حکم تخفیف کے زمانہ سے متعلق ہو اور مؤخر ہو۔ بہرحال احادیثِ تثلیث ناسخ ہیں۔ احادیثِ تثلیث وہ ہیں جو وجہ اول میں مذکور ہیں۔

وجہ ثالث۔ حدیث سبع مرات منسوخ ہے۔ اور نسخ کا قرینہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا تثلیث کا فتویٰ ہے۔

بالفاظ دیگر حدیث سبع مرات کے راوی ابوھریرہ رضی اللہ عنہ ہیں۔ اور ابوہریرہؓ کا فتویٰ اس کے برخلاف تثلیث کا ہے۔ معلوم ہوا۔ کہ حدیث سبع مرات منسوخ ہے عند ابوہریرہ رضی اللہ عنہ۔ کیونکہ اگر وہ منسوخ نہ ہوتی تو ابوھریرہ رضی اللہ عنہ اپنی روایت کے خلاف فتویٰ نہ دیا کرتے۔

یہ وجہ امام طحاویؒ نے ذکر کی ہے۔ امام طحاویؒ نے لکھا ہے۔ کہ جب ثقہ راوی کا فتویٰ و عمل اپنی روایت کے برخلاف ہو تو یہ قوی قرینہ ہے اس بات کا۔ کہ وہ روایت خود راوی کے نزدیک منسوخ ہے۔ اگر منسوخ نہ ہو تو وہ اپنی روایت کے خلاف نہ فتویٰ دے سکتے ہیں اور نہ اس کے خلاف عمل کر سکتے ہیں۔ ورنہ ان کی عدالت ساقط ہو جائے گی۔

ثقہ عادل راوی کی شان سے یہ نہایت بعید ہے کہ وہ اپنی روایت کے خلاف فتویٰ دے یا عمل کرے۔

اخرج الطحاوی باسنادہ عن عبد الملک عن عطاء عن ابی ھریرۃؓ فی الاناء یلغ فیہ الکلبُ او الھرُّ قال یُغسل ثلاثَ مرارٍ۔

واخرجہ الدارقطنی ایضًا باسناد صحیح عن ابی ھریرۃؓ قال اذا ولغ الکلبُ فی الاناء فاھرِقہ ثم اغسِلہ ثلاثَ مرات۔ قال الشیخ تقی الدین فی الامام ھذا اسناد صحیح۔

وروی عن ابی ھریرۃؓ انہ کان اذا ولغ الکلبُ فی الاناء اَھراقہ وغسلہ ثلاث مرات قال العلامۃُ النیموی اِسنادُہ حسنٌ وقال ابن دقیق العید فی الاحکام ھذا سندٌ صحیح۔

یہ آخری اثر ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے عمل تثلیث پر مشتمل ہے۔

بہر حال راوی کا عمل و فتویٰ اپنی روایت کے خلاف نسخِ روایت کی دلیل ہیں۔ کمافی دلیل الطالب لنواب صدیق حسن خانؒ۔

کتاب منار میں ہے۔ والمروی عنہ اذا انکر الروایۃ او عمل بخلافھا بعد الروایۃ مما ھو خلاف بیقین سقط العمل بہ آھ۔

نور الانوار میں ہے لانہ ان خالفہ للوقوف علی نسخہ او موضوعیتہ فقد سقط الاحتجاج بہ وان خالف لقلۃ المبالاۃ بہ او لغفلتہ فقد سقطت عدالتہ آھ۔

اس نسخ کا مبنیٰ حسن ظن بالراوی ہے۔ جیسا کہ علامہ حازمیؒ نے کتاب الاعتبار میں لکھا ہے۔

حازمیؒ امارات نسخ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں وعند الکوفیین زیادات اُخر نحو حسن الظنّ بالراوی ثم نقل عن الطحاوی حدیث ابی ھریرۃؓ المذکور واثرہ ثم قال فاعتمد علی

هذا الاثر وترك الاحاديث الثابتة فی الولوغ واستدل به علی نسخ السبع علی حسن الظن بابی هریرۃ لانہ لایخالف النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیما یرویہ عنہ الا فیما ثبت نسخہ عندہ انتہی۔

سوال۔ ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے جس طرح تثلیث کا فتویٰ منقول ہے اسی طرح ان سے تسبیع کا فتویٰ بھی مروی ہے۔ کما قال الحافظ فی الفتح۔

جواب اول۔ حافظ عینیؒ لکھتے ہیں کہ ابوہریرہؓ کا غسل سبع مرات والا فتویٰ مشکوک ہے اور محض دعویٰ ہے۔ اس کے لیے دلیل چاہیے۔

جواب ثانی۔ ابوھریرہؓ کا یہ فتویٰ (سبع مرات والا) اُس وقت سے متعلق ہے۔ جب کہ تسبیع کا نسخ ظاہر نہیں ہوا تھا یعنی ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو نسخ تسبیع کا علم نہ تھا۔ بعدہ جب نسخِ تسبیع کا علم ہوا تو ابوھریرہ رضی اللہ عنہ نے غسلِ ثلاث مرات کا فتویٰ دیا۔

حافظ عینیؒ لکھتے ہیں یحتمل أن یکون فتواہ بالسبع قبل ظھور النسخ عندہ فلما ظھر افتی بالثلاث۔

وجہ رابع۔ ہم احادیثِ تسبیع کے مقابلہ میں ان احادیثِ مرفوعہ کو ترجیح دیتے ہیں جن میں تثلیث کا صریح امر ہے۔ یعنی جن میں سُورِ کلب سے غسلِ اناء ثلاث مرات کی تصریح ہے۔

احادیثِ تثلیث متعدد وجوہ سے راجح ہیں۔ آگے حدیثِ ابوہریرہؓ مع وجوہ مرجّحہ کا ذکر ہے۔

اخرج ابن عدی عن الحسین بن علی الکرابیسی عن اسحاق عن عبد الملک عن عطاء عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا ولغ الکلبُ فی اناءِ احدِکم فلیھرقہ ولیغسلہ ثلاث مرات۔

یہ حدیث صحیح ہے۔ اور اس کے رُواۃ پر وجہ اوّل میں اور اس سے قبل بحث گزر چکی ہے۔

اور عملِ راوی یعنی ابوھریرہ رضی اللہ عنہ کا عمل بھی اور فتویٰ بھی روایتِ تثلیث کے لیے مرجّح ہے۔ عند التعارض راوی کا عمل یا فتویٰ وجوہِ ترجیح میں سے ایک قوی وجہ ہے۔

بلکہ وجہ ثالث میں ابوھریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ بالتثلیث اگرچہ بظاہر اثر موقوف ہے لیکن وہ درحقیقت حدیث مرفوع کے حکم میں ہے۔

حدیث مرفوع ہونے کے مؤیّد دو امور ہیں۔

اوّل یہ کہ ابن سیرینؒ کا قول ہے۔ کہ ابو ھریرہ رضی اللہ عنہ کی ہر حدیث حدیثِ مرفوع ہی ہوتی ہے اگرچہ وہ اس میں صراحۃً "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم" نہ کہیں۔ فعن ابن سیرینؒ انہ کان اذا حدّث عن ابی ھریرۃؓ فقیل لہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم؟ فقال کلّ حدیث ابی ھریرۃؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

دوم یہ کہ حکمِ تثلیث مدرک بالعقل نہیں ہے اور علماء اصول نے تصریح کی ہے۔ کہ صحابی کا وہ قول جو غیر مدرک بالعقل ہو وہ حدیثِ مرفوع کے حکم میں ہے۔

خصوصاً جب کہ یہاں نبی علیہ السلام کا امر بالتسبیع موجود ہے۔ تو ایسی صورت میں صحابی کے اس کے خلاف قول بالتثلیث کا مدار بلاریب قولِ نبی علیہ السلام اور سماع از نبی علیہ السلام ہی ہو سکتا ہے نہ کہ محضِ عقل۔

محض عقل پر اعتماد کر کے کوئی صحابی نبی علیہ السلام کے قول کی مخالفت نہیں کر سکتا۔

وجہ اوّل و وجہ رابع میں دقیق فرق ہے معمولی غور و فکر کرنے سے وہ فرق واضح ہو سکتا ہے ولک ان تعدّھما وجھًا واحدًا۔

وجہ خامس۔ ھم جمع و تطبیق کرتے ہوئے روایتِ تسبیع پر بھی عمل کرتے ہیں اور روایتِ تثلیث پر بھی۔ وہ اس طرح کہ روایتِ تثلیث وجوب پر محمول ہے۔ یعنی غَسل ثلاث مرات واجب ہے۔ اور روایتِ تسبیع محمول ہے استحباب و نُدبیت پر۔ اور استحبابِ تسبیع کی روایت ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے بھی منقول ہے۔

زیلعیؒ نے شرحِ کنز میں تصریح کی ہے۔ کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ایک روایت استحبابِ تسبیع کی منقول ہے کتاب تحریر میں بھی اس روایت کی تصریح موجود ہے۔

اِس وجہ کے پیشِ نظر دونوں روایات میں طریقۂ تطبیق پر عمل کیا گیا۔ اور بلاریب دونوں روایات پر عمل کا طریقہ بہتر ہے اس طریقہ سے جس میں بعض روایات کا ترک بالکلیہ لازم آتا ہو۔

وجہ سادس۔ اگر ثلاث مرّات سے زیادہ پر عمل کرنا ضروری ہے حدیثِ تسبیع کی وجہ سے تو پھر بہتر یہ ہے۔ کہ غَسل ثمانی مرّات پر عمل کرتے ہوئے اسے واجب قرار دیا جائے۔ کیونکہ عبد اللہ بن مغفّل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی مرفوع روایت میں غَسلِ اناء ثمانی مرّات کی تصریح ہے

اور یہ حدیث صحیح ہے۔ صحیح مسلم وغیرہ کتابوں میں موجود ہے۔ اور مسلّم و متفق علیہ قانون ہے کہ زیادۃِ ثقہ مقبول ہے۔

پس قائلین بالتسبیع نے روایتِ ثمانی مرات کو کیوں ترک کیا ہے؟ فما ہو جوابہم فی ترک التثمین فہو جوابنا فی ترک التسبیع۔

اگر وہ روایتِ تثمین کو کسی وجہ سے مرجوح قرار دیتے ہوئے ترک کرتے ہیں یا اس کی کوئی اور تاویل کرتے ہیں یا اسے استحباب پر محمل کرتے ہیں یا کوئی اور وجہ پیش کرتے ہیں اس کے ترک کی۔

تو ہم حنفیہ بھی اُسی قسم کی وجوہ پیش کرتے ہیں ترکِ روایتِ تسبیع کے لیے۔

اگر اُن کا برتاؤ و سلوک قابلِ اعتراض نہیں تو ہمارے سلوک اور برتاؤ پر بھی اعتراض کرنا اور اسے غیر مقبول قرار دینا درست نہیں ہے۔

امام طحاوی رحمہ اللہ اسی وجہ کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں روایتِ عبداللہ بن مغفلؓ ذکر کرنے کے بعد۔

فهذا عبد الله بن المغفلؓ قد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه يُغسل سبعًا ويعفّر الثامنة بالتراب وزاد على ابي هريرةؓ والزائدُ اولى من الناقص فكان ينبغي لهذا المخالف لنا ان يقول لا يطهر الاناء حتّٰى يُغسل ثمان مرات السابعة بالتراب والثامنة كذلك ليأخذ بالحديثين جميعًا فان ترك حديث عبد الله بن المغفلؓ فقد لزمه ما الزمه خصمه فى تركه السبع التى قد ذكرنا۔

حاصل کلام طحاوی یہ ہے۔ انه لو وجب ان يعمل بالسبع ولا يُجعل منسوخًا لكان ما روى ابنُ المغفلؓ من التثمين اولٰى بالقبول مما رواه ابو هريرةؓ لانه زاد عليه والزائد اولٰى بالقبول فكان ينبغي للمخالف ان يقول لا يطهر الاناء حتى يُغسل ثمان مرات الثامنة بالتراب فان ترك حديث ابن المغفلؓ فقد لزمه ما الزمه خصمه فى ترك العمل بالحديث الوارد بالسبع۔ انتهٰى۔

روایت عبداللہ بن مغفلؓ یہ ہے۔ اخرج مسلم عن عبد الله بن المغفلؓ مرفوعًا قال امر رسولُ الله صلى الله عليه وسلم بقتل الكلاب ثم قال ما بالهم وبال الكلاب ثم رخّص فى كلب الصيد وكلب الغنم وقال اذا ولغ الكلبُ فى الاناء فاغسلوه

سبع مرات وعفروا الثامنة بالتراب۔ ورواہ الطحاوی ایضًا۔

سوال۔ روایتِ عبد اللہ بن مغفلؓ احناف کے بھی خلاف ہے۔ لہٰذا احناف اس کا کیا جواب دیتے ہیں؟۔

جواب۔ حدیث عبد اللہ بن مغفلؓ کے جوابات کی تفصیل اس سے قبل مبحث ثانی میں گذر چکی ہے۔

مذہب حنفی میں مسئلہ ھذا کے بیان و تشریح میں ہم آہنگی اور یگانگت ہے۔ اور یہ استواری اور اسلوبِ بیان کی یگانگت تقریبًا ہر مسئلے میں مذہب حنفی کی خصوصیت ہے۔ وللہ الحمد۔

لہٰذا احناف روایتِ تسبیع و روایتِ تثمین دونوں کا ایک قسم کا جواب اور ایک نوعِ حل ذکر کرتے ہیں۔

چنانچہ اوّلاً ہم جس طرح روایتِ تسبیع کو منسوخ کہتے ہیں۔ اسی طرح ہم روایتِ تثمین کو بھی منسوخ کہتے ہیں۔

ثانیاً۔ یہ دونوں قسم کی روایات عندنا کلاب کے بارے میں زمانۂ تشدید و اشدیت پر محمول ہیں۔ روایتِ تثمین زمانۂ اشدیت پر اور روایتِ تسبیع زمانۂ تشدید پر محمول ہے۔

ثالثاً، ہم کہتے ہیں۔ کہ دونوں روایات استحباب و ندبت پر محمول ہیں۔

رابعاً روایات میں تعارض ہے ہم روایت تثلیث کے علاوہ دیگر روایات یعنی روایتِ تسبیع و تثمین کو مرجوح اور روایتِ تثلیث کو راجح قرار دیتے ہیں۔ اور وجہ مرجح ابو ھریرہ رضی اللہ عنہ کا فتوٰی ہے تثلیث کا۔ یا قیاس ہے دیگر نجاساتِ مغلظہ کے طریقۂ تطہیر پر۔

حافظ عینی لکھتے ہیں عمدہ میں وقال بعض اصحابنا عملت الشافعیۃ بحدیث ابی ھریرۃ وترکوا العمل بحدیث ابن المغفلؓ وکان یلزمھم العمل بذلك وان یوجبوا ثمانی غسلات۔

وعارض ھذا القائل بانہ لا یلزم من کون الشافعیۃ لا یقولون بحدیث ابن المغفلؓ ان یترکوا العمل بالحدیث اصلاً و رأسًا لان اعتذار الشافعیۃ عن ذلك ان کان متجھا فذاك والا فکل من الفریقین ملوم فی ترك العمل بہ۔

وأجيب بأن زيادة الثقة مقبولةٌ ولاسيّما من صحابي فقيهٍ وتركُها لا وجه له فالحديثان في نفس الأمر كالواحدِ والعملُ ببعض الحديث وتركِ بعضِه لايجوز واعتذارُهم غير متّجه لذلك المعنى ولا يلام الحنفيّة في ذلك لأنهم عملوا بالحديث الناسخ وتركوا العمل بالمنسوخ۔ انتهیٰ۔

وجہ سابع۔ ھدایہ وغیرہ میں ہے۔ کہ اگر کسی برتن کو بولِ کلب لگ جائے تو اس کے لیے غسل ثلاثًا کافی ہے۔ فما یُصیبُہ سوٴرُہ وھو دونہ اَولیٰ۔ یعنی سُورِ کلب بولِ کلب کی طرح نجس مغلّظ نہیں۔ بلکہ اس سے کافی اخف ہے۔ نظرًا الی حکم العقل السلیم والی عرف العوامّ والخواصّ۔ پس سُورِ کلب میں غَسلِ ثلاثًا بطریقِ اولیٰ کافی ہونا چاہیے۔

وجہ ثامن۔ روایاتِ تسبیع وتثلیث میں تعارض ہے۔ توھم رُجوع الی القیاس کرتے ہیں۔ قیاس کے ذریعہ ایک جانب کو ترجیح دیتے ہیں۔ اور قیاس روایتِ تثلیث پر عمل کو ترجیح دیتا ہے۔

حاصلِ مطلب یہ ہے۔ کہ ہم سُورِ کلب کو دیگر تمام اَنجاس مغلّظہ پر قیاس کرتے ہیں۔ اور تمام اَنجاس مغلّظہ میں غسل ثلاثًا کافی ہے کسی میں غَسل سبعًا فرض نہیں ہے۔ تو سُور کلب کی صورت میں بھی غسل ثلاثًا کافی ہونا چاہیے۔

قال العینیؒ وامّا من حیث النظر فان العذِرة أشدُّ فی النجاسة من سوٴ الکلب ولم یعتدّ بالسبع فیکون الولوغ من باب اولیٰ۔ یہ امام طحاوی رحمہ اللہ کی نظر کا خلاصہ ہے۔

وجہ تاسع۔ احادیثِ تثلیث وتسبیع میں تعارض ہے تو ہم تطہیر امورِ نجسہ سے متعلق ایک اور نوع احادیث کی طرف ذہاب کرتے ہوئے اور انہیں حَکَم ومرجّح قرار دیتے ہوئے ان کے فیصلے کے مطابق عمل کرتے ہیں۔ اور تطہیرِ نجاسات کے بارے میں منقول تمام اَنواعِ احادیث سے ثابت ہوتا ہے۔ کہ ہر قسم کی نجاست کے ازالہ کے لیے غَسل ثلاثًا کافی ہے۔ اور غَسل سبعًا کا وجوب کسی نوع احادیث سے (زیر بحث مسئلہ کے علاوہ) ثابت نہیں ہوتا۔

لہٰذا مختلف فیہ کو متفق علیہ پر حمل کرتے ہوئے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سُورِ کلب میں غَسلِ ثلاثًا کافی ہے۔

اِن انواعِ احادیث میں سے ایک نوع کی حدیث یہ ہے۔ أخرج الطحاوی والترمذی و

البیہقی عن ابی ھریرۃ مرفوعاً اذا قام احدکم من اللیل فلا یدخل یدہ فی الاناء حتّٰی یفرغ علیہ مرّتین او ثلاثاً و فی روایۃ مسلم وابی داوٗد فلیغسلھا ثلاثاً من غیر شک) فانّہ لایدری احدکم أین باتت یدُہ۔

امام طحاوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔ فلمّا روی ھذا عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الطھارۃ من البول لانھم کانوا یتغوّطون ویبولون ولا یستنجون بالماء فامرھم بذلک اذا قاموا من نومھم لانھم لایدرون أین باتت ایدیھم من ابدانھم۔

وقد یجوز ان یکون کانت فی موضع قد مسحوہ من البول اوالغائط فیعرقون فتنجس بذلک أیدیھم فامرھم النبی صلی اللہ علیہ وسلم بغسلھا ثلاثاً وکان ذلک طھارتھا من الغائط اوالبول ان کان اصابھا فلما کان ذلک یطھر من البول والغائط وھما اغلظ النجاسات کان أحریٰ أن یطھر بما ھو دون ذلک من النجاسات۔ انتھیٰ۔

وجہ تاسع اور وجہ ثامن میں فرق یہ ہے کہ تعارض کی وجہ سے وجہ ثامن میں رجوع الی القیاس پر عمل کیا گیا ہے اور وجہ تاسع رجوع الی نوع آخر من الاحادیث پر متفرع ہے۔

وجہ عاشر۔ کئی محدّثین کبار نے حدیث تثلیث کو یا عمل بالتثلیث کو ترجیح دیتے ہوئے حدیثِ تسبیع وغیرہ کا یہ جواب دیا ہے۔ کہ حدیثِ تسبیع وغیرہ میں متعددِ انواع وجوہ سے اضطراب ہے۔

نوعِ اوّل۔ ترتیب کے ذکر و عدم ذکر میں اضطراب ہے۔ بعض روایات میں ترتیب مذکور ہے اور بعض میں مذکور نہیں ہے۔ حدیثِ ابوھریرہ رضی اللہ عنہ کی روایتِ مالکؒ میں ترتیب کا ذکر نہیں ہے اسی لیئے امام مالکؒ ترتیب کے قائل نہیں ہیں۔

نوعِ ثانی۔ محلِ ترتیب میں اضطراب ہے۔ بعض روایات میں ہے۔ أولاھنّ بالتراب بعض میں ہے۔ اُخراھنّ بعض میں ہے السابعۃُ بالتراب۔ بعض میں ہے۔ إحداھنّ بالتراب۔ بعض میں ہے۔ اُولاھنّ او إحداھنّ بالتراب۔ بعض میں ہے۔ أولاھنّ او أخراھنّ بعض میں ہے۔ إحداھنّ بعض میں ہے اوّلھا اوالسابعۃ بالتراب۔

قال القاریؒ فی شرح النقایۃ وھذا الاضطراب عیب عظیم۔ شوکانیؒ لکھتے ہیں۔ روایۃ التتریب مضطربۃ والاضطرابُ یوجب الاطراح۔ انتھیٰ بحذفٍ۔

نوعِ ثالث۔ عددِ غسلات میں اضطراب ہے۔ بعض میں غسل سبع مرّات فقط کا ذکر ہے

اور بعض میں فقط ثمانی مرّات کا ذکر ہے۔ اور روایتِ دارقطنی میں ہے یُغسِلہ ثلاثًا او خمسًا او سبعًا بالتردید والشک۔

نوع رابع۔ بعض روایات میں ذکرِ اہراق ہے اور بعض میں یہ موجود نہیں ہے۔

نوع خامس۔ جن روایات میں یہ زیادت مذکور ہے۔ ان میں پھر اختلاف ہے بعض میں اہراق کا ذکر ہے بالھاء کما فی روایۃ ابن عدی فی الکامل اور بعض میں لفظ اراقۃ مذکور ہے۔

نوع سادس۔ بعض روایات میں ہے اذا شرب الکلب۔ کما فی البخاری۔ اور اکثر روایات میں ہے اذا ولغ الکلب۔

بہرحال اس حدیث میں اضطراب شدید ہے۔ لہذا حدیثِ تثلیث پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ اور اگر حدیثِ تثلیث بھی اس اضطراب میں داخل ہو تو پھر ہم کہتے ہیں کہ غسل ثلاث مرّات پر عمل کرنا اولیٰ ہے بسبب دیگر انواعِ احادیثِ تطہیر یا بسبب قیاس علی سائر النجاسات۔

وجہ حادی عشر۔ بعض علماء نے لکھا ہے۔ کہ ولوغ کلب کا اصلی حکم غسلِ ثلاث مرّات ہے مثل سائر النجاسات۔ باقی غسل سبع مرّات کے حکم کی علّت اور سبب امرِ روحانی وامرِ باطنی ہے۔ اس کی علّت امرِ فقہی وسببِ فقہی نہیں ہے۔

لہذا تسبیع پر عمل صرف خوّاص وکبار اولیاء اللہ سے مختص ہے اور وہ بھی بسبیلِ استحباب وافضلیت ہے نہ کہ بسبیلِ وجوب۔ کیونکہ عِلَلِ روحانیّہ وباطنیّہ کا ادراک خواص ہی کر سکتے ہیں۔ عوام مسلمین سے متعلق احکام صرف فقہی علّت پر قائم ہوتے ہیں۔

وہ امرِ روحانی اور علّتِ باطنی یہ ہے۔ کہ کلب شیطان سے تعلق رکھتا ہے۔ الہامِ شیطان قبول کرتا ہے۔ فرشتے اس سے نفرت کرتے ہیں۔ جس گھر میں کلب ہو وہاں رحمت کے فرشتے نہیں آتے۔ اس علّتِ روحانی وباطنی کی وجہ سے شرع میں سورِ کلب کی تطہیر میں بطورِ مبالغہ حکم شدید (یعنی غسل سبع مرّات) وارد ہوا۔

قال الشاہ ولی اللہ رحمہ اللہ المحق النبیُّ صلی اللہ علیہ وسلم سؤر الکلب بالنجاسات وجعلہ من اشدّھا لانّ الکلب حیوانٌ ملعونٌ تنفر منہ الملائکۃُ وینقص اقتناؤہ والمخالطۃُ معہ بلاعذرٍ من الاجر کل یوم قیراطًا والسرّ فی ذلک انہ یشبہ الشیطان

بجبلّتہ لانّ دیدنہ لعبٌ وغضبٌ واطراح فی النجاسات و ایذاء الناس یقبل الالھام من الشیاطین۔

وجہ ثانی عشر۔ مشہور زمانہ ولی اللہ شیخ عبدالوہاب شعرانی رحمہ اللہ اپنی کتاب میزان میں لکھتے ہیں۔ کہ اہلِ کشف کا اجماع ہے اس بات پر کہ سؤرِ کلب کا اکل و شرب مُورِث قساوتِ قلب ہے۔ کتّے کا جوٹھا کھانے پینے سے دل سخت ہو جاتا ہے۔ اس کے کھانے پینے کے بعد دل انقباضِ باطنی میں مبتلا ہو جاتا ہے اور پھر وہ ذکر اللہ اور طاعات کی حلاوت و لذّت کے ادراک سے محروم ہو جاتا ہے۔ اعمالِ صالحہ کی رغبت میں نہایت کمی آجاتی ہے وعظ و تذکیر سے وہ بہت کم متاثر ہوتا ہے۔ تجربہ سے یہ بات صحیح ثابت ہوئی۔

ایراثِ قساوتِ قلب کی علّت کی وجہ سے شریعت میں ولوغ کلب کے بعد بطور مبالغہ اور بطور شفقت و رحمت غسل سبع مرّات کا حکم دیا گیا: تاکہ قساوتِ قلب پیدا کرنے والی علّت کا مکمل ازالہ ہو جائے۔

تاہم یہ حکم امر تشریعی نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی علت امرِ فقہی نہیں۔ بلکہ اس کی علّت امرِ روحانی و باطنی ہے۔ جس کا تعلّق صرف خواص و اولیاء اللہ سے ہے اور وہ بھی بطریقۂ استحباب و اولویّت کے حسنات الابرار سیّئات المقربین۔

وجہ ثالث عشر۔ تسبیع کے حکم کا سبب و علّت امرِ طبّی ہے نہ کہ امرِ شرعی و فقہی۔ لہذا یہ از قبیلِ شفقت علی الامّۃ ہے نہ کہ از قبیل محض احکامِ فقہیہ۔

وہ علّتِ طبّیہ یہ ہے۔ کہ ہر کتّے کا لُعاب کچھ زہریلا ہوتا ہے۔ اس میں فطرۃً کچھ زہر ملا ہوا ہوتا ہے جو صحّت کے لیے نقصان دہ ہے۔

چنانچہ عوام میں مشہور و مسلّم بات ہے اور تجربہ اس کا شاہدِ عدل ہے۔ کہ کتّے کے کاٹے کا زخم دیگر زخموں کی طرح جلد مندمل اور درست نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کا زخم دیگر زخموں کے مقابلے میں مدّتِ طویلہ کے بعد درست ہوتا ہے۔

میرے بعض مشائخ کبار فرماتے ہیں۔ کہ ایک یورپین شخص نے اسلام قبول کیا۔ اور مسلمان ہونے کی وجہ اس نے یہ بیان کی۔ کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث پڑھی جس میں آپؐ نے ولوغ کلب کے بعد غسل سبع مرّات احداہنّ بالتراب کا امر فرمایا۔ اس یورپی نومسلم کا کہنا ہے کہ میں اس سے قبل بڑے تجربات اور تحقیقات سے یہ معلوم

کر چکا تھا۔ کہ ہر کتّے کے منہ اور لعاب میں زہریلا مادہ ہوتا ہے جو بدن کے لیے انتہائی مُضر ہے۔

اور میں نے اپنی تحقیقات اور تجربات سے یہ بھی دریافت کیا تھا۔ کہ اس زہر اور مادہ سمّی کا علاج صرف نوشادر ہے۔ نوشادر اس زہر کا ازالہ کرتا ہے۔

اور جدید تحقیقات سے یہ بات بھی واضح ہو چکی ہے کہ ہر قسم کی مٹی اور ریت میں نوشادر کے کچھ نہ کچھ اجزاء موجود ہوتے ہیں۔ پس مٹی کتے کے زہریلے لعاب کے اثرات کو زائل کرتی ہے۔

اس یورپی نومسلم نے کہا کہ اس حدیث کے پڑھنے کے بعد میں حیران ہوا۔ کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم تو اُمّی تھے۔ اس باریک و دقیق علاج تک۔ اُن کی رسائی کس طرح ہوئی۔؟

پس بڑے غور و فکر کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ وہ عام دانشور اور عام انسان نہیں بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کے نبی و رسول ہیں۔ اور انہیں اللہ تعالیٰ نے وحی ہی سے یہ دقیق و باریک علاج بتلایا ہے۔

چنانچہ وہ نومسلم کہتا ہے۔ کہ اسی وجہ سے میں مسلمان ہوا۔ اور میں سمجھ گیا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے سچے نبی ہیں۔ اور ان کی تمام باتوں کا منبع و سرچشمہ اللہ تعالیٰ کی وحی ہی ہے۔

وجہ رابع عشر:۔ حکم تسبیع کی علّت امرِ فقہی نہیں ہے اور نہ اس حکم کی علّت محض نجاستِ سُور ہے۔ کیونکہ طہارتِ نجاست میں غسل ثلاث مرّات کافی ہے۔ بلکہ یہ امر مبنی بر شفقت ہے یعنی اُس کی علّت امرِ طبّی ہے۔ لہٰذا تسبیع کو محض امرِ فقہی و حکمِ شرعی سمجھتے ہوئے اسے فرض قرار دینا درست نہیں ہے۔

علّتِ طبّی کی تفصیل یہ ہے۔ کہ ممکن ہے۔ کہ یہ کلب والغ فی الاناء کلب ہو۔ یعنی دیوانہ اور پاگل کتا ہو۔ اور پاگل اور دیوانے کتّے کا سُور نہایت خطرناک ہوتا ہے۔

اس لیے نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے اُمّت پر شفقت فرماتے ہوئے بطور احتیاط، انہیں یہ حکم دیا۔ کہ وُلوغ کلب والے برتن کو بطریق مبالغہ (سبع مرّات) دھویا کرو۔ تاکہ دیوانگی کا کوئی خطرہ باقی نہ رہے۔ اور اُس کے بُرے اثرات مکمل طور پر زائل ہو جائیں۔ پھر مبالغہ در مبالغہ کے طور پر یہ بھی فرمایا کہ ایک مرتبہ اس برتن کو مٹی سے بھی صاف کیا کرو۔

یہ حکم از قبیل شفقت و رحمت ہے جس پر عمل کرنے کا مدار صرف احتیاط و علاج ہے۔
امورِ علاجیہ پر عمل کرنا واجب اور فرض نہیں ہوتا۔ جیسا کہ کئی احادیث میں حجامت پر عمل کرنے کی تاکید ہے اور سنا مکی اور کلونجی کے استعمال کی ترغیب دی گئی ہے۔
یہ حاصل ہے اس کلام کا جو ابن رشدؒ نے اپنے جدّ کی کتاب المقدّمات سے نقل کیا ہے۔
ابن رشدؒ بدایہ میں لکھتے ہیں۔ وقد ذهب جدّی رحمۃ اللہ علیہ فی کتاب المقدمات الی ان ھذا الحدیث معلّل معقول المعنیٰ لیس من سبب النجاسۃ بل من سبب ما یتوقّع ان یکون الکلب الذی ولغ فی الاناء کلِبًا فیخاف من ذلک السمّ قال ولذلک جاء ھذا العدد الذی ھو السبع فی غسلہ فان ھذا العدد قد استعمل فی الشرع فی مواضع کثیرۃ فی العلاج والمداواۃ من الامراض اھ۔
سوال۔ باولا اور دیوانہ کتا تو پانی کے قریب نہیں جاتا۔ کما ہو مجرّب۔ تو مذکورہ صدر توجیہ کس طرح درست ہو سکتی ہے؟
جواب۔ باولا کتا مرض کے استحکام کے وقت پانی نہیں پیتا اور نہ اس کے قریب جاتا ہے۔ لیکن ابتدائے مرضِ دیوانگی میں وہ پانی کے قریب جاتا بھی ہے اور اسے پیتا بھی ہے۔
نیز حدیث میں ذکرِ ماء نہیں ہے بلکہ ذکرِ اناء ہے۔ لہٰذا سوالِ مذکور دفع ہوا۔
وبالجملۃ ھذا الحکم ای امر التسبیع من باب ما ورد فی الذباب اذا وقع فی الطعام ان یغمس وتعلیلُ ذلک بان فی احد جناحیہ داءً وفی الآخر دواءً۔
وجہ خامس عشر۔ سات کا عدد اللہ تعالیٰ کو محبوب اور پیارا عدد ہے۔ اس لیے کئی امورِ تکوینیہ میں بھی اور احکامِ تشریعیہ میں بھی یہ عدد جاری نظر آتا ہے۔
کئی امورِ اسلامیہ واحکامِ دینیہ میں یہ عدد موجود ہے۔ تو انواعِ مُطہّرات میں بھی اللہ تعالیٰ نے اس محبوب عدد کو داخل فرمایا (یعنی طہارت اناء از سورِ کلب میں) بطورِ استحباب یا بطورِ اولویّت کے صرف خواص کے لیے۔ یا عوام کے لیے بھی۔ اور بطورِ وجوب (ای وجوبِ غسل الاناء من ولوغ الکلب سبع مرات) داخل نہیں فرمایا۔ تاکہ حرجِ عظیم لازم نہ آئے الدّینُ یُسرٌ ولیس بعُسرٍ۔
نیز تاکہ تطہیرِ نجاسات کا عام شرعی قانون صحیح و سالم رہے اور اس کی مخالفت لازم نہ آئے

عام شرعی ربانی قانون یہ ہے کہ ہر قسم کی نجاساتِ مغلظہ کے ازالہ و تطہیر کے لیے غسل ثلاث مرات کافی ہے۔ کما ہو مصرح فی الاحادیث۔
اسی نکتے پر اور قانونِ تثلیث فی الغسل کے عموم کو برقرار رکھنے (حتیٰ کہ سورِ کلب میں بھی یہ قانونِ تثلیث برقرار ہے) پر تنبیہ کے لیے نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے تسبیع کے علاوہ سورِ کلب سے طہارتِ اناء کے سلسلے میں تثلیث کا حکم بھی دیا۔ کما تقدم عن الکرابیسی عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ مرفوعاً۔
چونکہ علتِ محبوبیتِ عددِ سبع غیر فقہی ہے اور وجوب کی مقتضی نہیں۔ اس لیے یہ حکم صرف از قبیل عمل بالاولیٰ و بالاستحباب ہے۔
لطیفہ علمیہ۔ سورِ کلب سے طہارت کے سلسلے میں سات کے عدد (یعنی غسل سبع مرات) کے انتخاب میں ایک عجیب و غریب لطیفہ یہ بھی ہے۔ کہ اس میں اشارہ ہے قرآن مجید کی اُن آیات کی طرف جن میں قصۂ اصحاب کہف مذکور ہے۔
کیونکہ حسب قولِ مختار اصحابِ کہف کی تعداد سات ہے اور کلب ثامن ہے۔ ان سات اولیاء اللہ کی رفاقت سے ان کے مصاحب کلب کا مقام و مرتبہ اتنا بلند ہوا۔ کہ قرآن مجید میں بطورِ مدح اللہ تعالیٰ نے اس کا ذکر فرمایا۔ اور بعض آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کلبِ اصحاب کہف کی برکت سے جنت میں جائے گا۔ واللہ اعلم بصحۃ تلک الآثار۔
بہر حال قصۂ اصحابِ کہف میں بھی سات کے عدد کی تاثیر عظیم ظاہر ہوئی۔ لہٰذا اسی مناسبت سے سورِ کلب کی تطہیر میں بھی سات کے عدد (غسل سبع مرات) کی رعایت بطریق اولویت و استحباب کی گئی۔ شیخ شیرازی فرماتے ہیں ؎

پسرِ نوحؑ با بداں بنشست | خاندانِ نبوتش گم شد
سگِ اصحابِ کہف روزے چند | پئے نیکاں گرفت مردم شد

سوال۔ امورِ تکوینیہ میں سات کے عدد کی تفصیل کیا ہے؟ **جواب**۔ دیکھیے آسمان سات ہیں۔ زمینیں سات ہیں۔ دوزخ کے طبقات سات ہیں۔ دنیا کی کُل عمر حسب بعض روایات مثل روایت ابن عباس رضی اللہ عنہما سات دن ہے۔ روشنی سات رنگوں کے مجموعے کا نام ہے۔ سطح ارض پر برّ اعظم سات ہیں۔
سوال۔ امورِ تشریعیہ میں اس عدد کے دخیل ہونے کی توضیح کیا ہے؟ **جواب**۔ متعدد امورِ تشریعیہ میں یہ عدد جاری ہے مثلاً طواف کعبۃ اللہ سات اشواط کا ہوتا ہے۔ سعی بین الصفا والمروہ میں بھی سات چکر ضروری ہیں۔ رمی جمرات میں بھی سات کا عدد جاری ہے۔ کلمۂ توحید یعنی لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے کلمات سات ہیں۔ حدیث مرفوع ہے سبعۃ یظلہم اللہ یوم لا ظل الا ظلہ۔ نیز مسنون یہ ہے کہ ساتویں دن نومولود بچے کا نام ضرور رکھا جائے۔ نیز حدیث مرفوع ہے مُروا صبیانکم بالصلاۃ اذا بلغوا سبعاً۔

وجہ سادس عشر - اس حکم یعنی غسل سبع مرات کی علت محض نجاست نہیں ہے۔ بلکہ اس کا سبب زجر امت عن اتخاذ الکلب وعن الاختلاط بالکلب ہے۔

اور جو حکم از قبیل زجر ہو اس میں ظاہری معنی اور ظاہری مفہوم مراد نہیں ہوتا۔ بلکہ اصل مقصود و حکم اصلی کچھ اور ہوتا ہے اور ظاہری عبارت کا مفہوم کچھ اور ہوتا ہے۔ ظاہر میں ایسا حکم ہمیشہ مبنی بر مبالغہ شدیدہ ہوتا ہے۔

زجر عند المحدثین والفقہاء معروف و مشہور و مقبول توجیہ ہے جو مغلق اور مشکل نصوص کے حل میں ذکر کی جاتی ہے۔ توجیہ زجر پر بے شمار احادیث و آیات کا حل قائم و متفرع ہے یہ توجیہ عند المحدثین والفقہاء اظہر و اشہر من الشمس ہے۔

مثلاً لا یؤمن احدکم حتی یأمن جارہ بوائقہ۔ اس حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمسایہ کو ضرر دینے والا مسلمان نہیں ہے بلکہ کافر ہے۔ حالانکہ کل اہل سنت کے نزدیک وہ مسلمان ہے۔ لہذا اس حدیث کو وہ محض زجر و تخویف پر محمول کرتے ہیں۔

نیز حدیث ہے لا یدخل الجنۃ من کان فی قلبہ مثقال ذرۃ من کبر۔ نیز حدیث ہے۔ لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن۔

اس قسم کی مشکل احادیث کا حل یہ ہے کہ یہ از قبیل زجر ہیں۔

پھر زجر کی بھی کئی انواع ہیں۔ حدیث تسبیع زجر کی ایک خاص نوع کے قبیل سے ہے۔ اس زجر میں اس بات پر تنبیہ مقصود ہے کہ کتا اختلاط۔ اُنس و محبت اور گھر میں رکھنے کے قابل نہیں ہے بلکہ اس سے اجتناب کرنا چاہیے۔

اس بات پر تنبیہ کی اس لیے ضرورت درپیش ہوئی کہ کتا ایک عجیب حیوان ہے۔ اس کی نظیر تمام حیوانات میں نہیں ہے۔ ہر زمانے میں بہت سے لوگ اس سے انتہائی محبت کرتے ہیں۔ اور گھروں میں اسے پالتے ہوئے اس سے نہایت محبت کا برتاؤ کرتے ہیں اور اس کی محبت گاہے اس حد تک پہنچ جاتی ہے کہ مالک خود بھوکا رہتا ہے لیکن کتے کو بھوکا نہیں رکھتا۔

پھر یہ محبت دوسری طرف بھی انتہاء کو پہنچی ہوئی ہے۔ یعنی کتا بھی اپنے مالک کے ساتھ محبت کرنے میں اور وفاداری میں بے نظیر ہے۔

لیکن بایں ہمہ یہ ایک شیطانی حیوان ہے۔ فرشتے اس سے نفرت کرتے ہیں۔ کما تقدم

تفصیلِ ذلک۔

تو کتّوں سے محبّت و اختلاط کم کرنے اور ان سے اجتناب کرنے کے لیے اوّلاً نبی علیہ السلام نے ان کے قتل کا حکم دیا۔ بعدہٗ وہ حکم باذن اللہ منسوخ فرمادیا۔ کیونکہ بہرحال انسان کو کتّے کی ضرورت ہوتی ہے حراست وحفاظت وغیرہ امور کے لیے۔ منسوخ ہونے کے باوجود اس حکم (قتلِ کلاب) کے ذریعہ شریعت کا مقصد کافی حد تک پورا ہوگیا۔ شریعت کا مقصد ہے تقلیلِ محبّتِ کلاب و تقلیلِ اختلاطِ کلاب۔

کیونکہ سابقہ حکم (یعنی قتلِ کلاب والے حکم) سے مسلمان سمجھ گئے۔ کہ کتّا محبت و اختلاط کے قابل نہیں ہے۔ تاہم نبی علیہ الصلاۃ والسلام جانتے تھے۔ کہ اس حکم کے باوجود مسلمانوں میں سے کچھ لوگ کتوں کی محبت و اختلاط میں غلو کریں گے۔ جیساکہ آج کل مشاہدہ ہے۔

تو نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے تعلیماً للامّۃ سورِ کلب کے بارے میں تاقیامت حکمِ شدید (غسل سبع مرات) کا امر فرمایا۔ تاکہ اس حکم شدید کے استحضار و تصوّر سے یہ تنبیہ اور یہ سبق حاصل ہوتا رہے۔ کہ کتے سے نفرت کرنی چاہیے۔ کتا قابلِ اختلاط و قابلِ محبت جانور نہیں ہے۔ اِلّا عند الضرورۃ۔ تاہم یہ حکم استحبابی ہے نہ کہ واجبی۔ واجبی حکم تو تثلیث فی الغسل ہے۔

مذکورہ صدر مقصد پر متنبّہ کرنے کے لیے حکم تسبیع استحباباً بھی کافی ہے۔ ھذا ما خطر ببالی واللہ اعلم بالحقائق۔

وجہ سابع عشر۔ اقول وَمن اللہ التوفیق۔ کتّا عجیب حیوان ہے۔ جمع خصال متضادّہ و جمع احوالِ متباینہ میں وہ بے نظیر ہے اور ممتاز ہے تمام حیوانات سے۔

پس شرعاً بھی اس کے سُور کے بارے میں بظاہر متضاد دو حکم وارد ہوئے لیمتاز الکلب فی بعض الاحکام الشرعیۃ ایضاً من بین جمیع الحیوانات۔ اوّل حکمِ تثلیث ہے۔ دوم حکم تسبیع ہے۔

حکمِ اوّل یعنی تثلیث بطریقِ وجوب ہے۔ اور حکم ثانی یعنی تسبیع بطریقِ استحباب ہے نہ کہ بطریقِ وجوب۔

اذ اَغلظ الانجاس خنزیر ویطہر سورہ بالتثلیث وکذا البول والغائط۔ وبالجملۃ التسبیع لتحصیل امتیازہ من بین الحیوانات کما انّہ ممتاز من بینہا بجمع الخصال المتباینۃ۔

سوال - کتا کن خصال میں بے نظیر اور ممتاز ہے۔ ؟

جواب - حیات الحیوان وغیرہ کتابوں میں ہے۔

(۱) الکلبُ شدیدُ الریاضۃ۔

(۲) کثیرُ الوفاء۔

(۳) لا سُبُعٌ ولا بهیمۃ کأنّہ من الخلق المرکّب اذلو تمّ لہ طباع السُبُعیّۃ ما الف الناسَ ولو تمّ لہ طباعُ البهیمۃ ما اکل لحم الحیوان۔

(۴) اِذا اسفدت الکلبۃَ کلابٌ مختلفۃ الالوان أدّت الی کلّ کلبٍ شبهہ و هٰذا من العجائب۔

(۵) یقتفی الاثر المخفی

(۶) ویشمّ الرائحۃَ التی لا تُدرك بحیث یتحیّر منہ الناس۔

(۷) ویستکشف عن السرقات فی هذا العصر۔

(۸) یأکل العذرۃ۔

(۹) یرجع فی قیئہ۔

(۱۰) یحرس مالکہ وحرمہ فی جمیع الاوقات۔

(۱۱) هو أیقظ الحیوانِ فی وقتِ حاجتہ الی النوم۔

(۱۲) وفی نومہ أسمع من فرسٍ

(۱۳) ومن العجیب انہ یُکرم الأجلّۃ وأهلَ الوجاهۃ من الناس ولا ینبح احدًا منهم و ینبح الاسودَ من الناس والدنس الثیاب والضعیفَ الحال۔

(۱۴) ومِن طباعہ البصبصۃ والترضّی والتودُّد بحیث اذا دُعی بعد الضرب رجع۔

(۱۵) ویُلاعِب مالکہ۔

(۱۶) ویقبل التادیب والتلقین والتعلیم بحیث یتحیَّر منہ۔

(۱۷) ویعرض لہ الکَلَبُ (دیوانگی)

(۱۸) والاسود منہ شیطان۔

(۱۹) ولا تدخل الملائکۃ بیتًا فیہ کلب کما فی الحدیث۔

هذا واللہ اعلم بالصواب وعلمہ اتمّ واعلیٰ۔

باب ماجاء فی سؤر الهرة **حدثنا** اسحاق بن موسی الانصاری نا معن نا مالک بن انس عن اسحاق بن عبد اللہ بن ابی طلحۃ عن حمیدۃ ابنۃ عبید بن رفاعۃ **عن** کبشۃ ابنۃ کعب بن مالک وکانت عند ابن ابی قتادۃ ان اباقتادۃ دخل علیہا قالت فسکبت لہ وضوءً قالت فجاءت ہرۃ تشرب فاصغی لہا الاناء حتی شربت قالت کبشۃ فرآنی انظر الیہ فقال اتعجبین یا ابنۃ اخی فقلت نعم فقال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال انہا لیست بنجس انما ہی من الطوافین علیکم او الطوافات **وفی الباب** عن عائشۃ وابی ہریرۃ **قال** ابو عیسی ہذا حدیث حسن صحیح وہو قول اکثر العلماء من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین ومن بعدہم مثل الشافعی واحمد واسحاق لم یروا بسؤر الہرۃ باسًا وہذا احسن شیٔ فی ہذا الباب وقد جوّد مالک ہذا الحدیث عن اسحاق بن عبد اللہ بن ابی طلحۃ ولم یأت بہ احدٌ اتم من مالک۔

باب ماجاء فی سؤر الہرۃ

باب ہذا میں کئی مسائل ہیں۔ ان میں سے بعض مسائل فقہی ہیں اور بعض غیر فقہی ہیں۔ آگے اُن کی تفصیل ذکر کی جارہی ہے۔

مسألہ اولیٰ ہرۃ کا معنی ہے بِلّی۔ اُسے سِنّور بھی کہتے ہیں اور قِطّ، ضَیوَن، خَیدَع، خَیطَل بھی کہتے ہیں۔ اس کی صوت شیر سے ملتی جلتی ہے۔ کہتے ہیں کہ یہ شیر کے ماتھے سے پیدا ہوئی ہے۔

قیل انّ اہل سفینۃ نوح علیہ السلام تأذّوا من الفأر فمسح نوحٌ علیہ السلام جبہۃ الاسد فعطس فرمی بالسنّور فلذلک ہو اَشبہ شیٔ بالاسد۔ بلّی اور چوہے کی دشمنی مشہور ہے۔

مسألہ ثانیہ۔ سؤرِ ہرہ (بلّی کا جوٹھا) میں کئی اقوال ہیں ائمہ کے۔

مذہب اوّل۔ سؤرِ ہرہ طاہر ہے بغیر کراہت کے۔ یہ جمہور کا اور ابو یوسف و شافعیؒ و مالک واحمد و اوزاعی و سفیان ثوری و اسحاق رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔ اور یہی ایک قول ہے امام محمد رحمہ اللہ غیر مشہور روایت ہے۔

مذہب ثانی۔ سورِ ہِرّہ مکروہ ہے عند ابی حنیفۃ ومحمد وزفر وحسن بن زیاد وغیرھم رحمہم اللہ۔ امام محمد رحمہ اللہ کو بعض علماء نے ابو یوسف رحمہ اللہ کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ کما فی شرح الآثار للطحاویؒ حیث قال وممّن ذھب الی ذلک ابو یوسفؒ ومحمدؒ انتہی۔

لیکن عام مشائخ امام محمد رحمہ اللہ کا قول موافقِ قولِ ابی حنیفہ رحمہ اللہ بتلاتے ہیں کما فی مشکل الآثار للطحاویؒ والھدایۃ والموطا لمحمدؒ

موطا میں امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں لا بأس بأن یتوضّا بفضل سور الھرّۃ وغیرہ أحبّ إلینا منہ وھو قول ابی حنیفۃ رحمہ اللہ۔ انتہی۔

ممکن ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ سے مسالہ ہٰذا میں دو روایتیں منقول ہوں۔

فائدہ۔ پھر علماء احناف میں اختلاف ہے کہ مکروہ سے کراہت تحریمی مراد ہے یا کراہتِ تنزیہی۔ کراہتِ تحریم کی طرف ذہاب کیا ہے امام طحاوی رحمہ اللہ نے اور علّتِ کراہت تحریم لحم ذکر کی ہے۔

لیکن امام کرخی رحمہ اللہ کے نزدیک کراہت سے مراد کراہتِ تنزیہ ہے۔ اور اس کی علّت نجاسات سے عدم تجانُب ہرہ بتلاتی ہے۔

امام کرخی رحمہ اللہ کا قول اصح ہے کما فی البنایۃ وصحّحہ فی فتح القدیر والبحر والدر المختار وغیرہا من کتب الحنفیۃ۔

توضیح کلام یہ ہے۔ کہ کراہتِ تحریم کے قائل علماء۔ اپنے دعوے کے لیے دو مؤیّد ذکر کرتے ہیں۔

مؤیّدِ اوّل۔ پہلا مؤیّد یہ ہے۔ کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اطلاقِ کراہت منقول ہے۔ لہٰذا سُورِ ہرّہ مکروہِ تحریمی ہوگا۔ نہ کہ مکروہِ تنزیہی۔ کیونکہ مطلقِ کراہت کے ذکر سے کراہتِ تحریم مراد ہوتی ہے کتب فقہ حنفی میں۔

بحر الرائق میں ہے۔ واعلم انّ المکروہ إذا أُطلق فی کلامھم فالمراد منہ التحریم الّا أن ینصّ علی کراھۃِ التنزیہ قال ابو یوسفؒ قلتُ لابی حنیفۃؒ اذا قلتَ فی شیٍٔ أکرھُہٗ فما رأیُکَ فیہ؟ قال التحریم۔ انتہی

مؤیّدِ ثانی۔ دوسرا مؤیّد یہ ہے۔ کہ اس قول والے کراہت کی علّت حرمتِ لحمِ ہرّہ بتلاتے ہیں۔

امام طحاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حکم سور متفرع ہے حکم لحم پر۔ کیونکہ سور لحم سے مماس ہوتا ہے۔ اس لیے جو حیوان ماکول اللحم ہو مثل بقر اس کا سور بالاتفاق طاہر ہے۔

اور جو حیوان ماکول اللحم نہ ہو مثل کلب اس کا سور نجس ہے۔ اور ھرّہ غیر ماکول اللحم ہے تو اس کا سور محض حرام و محض نجس ہونا چاہیے تھا۔ لیکن حدیث طوّافین علیکم سے اس میں تخفیف ہوئی۔ لہذا یہ حرام کی بجائے صرف مکروہ تحریمی ہوگا۔ لیکن فقہاء احناف سور ہرّہ کے بارے میں کراہت تنزیہیہ والے قول کو اصح وارجح کہتے ہیں۔

مذہب ثالث۔ سُورِ ھرّہ نجس ہے عند الاوزاعی والثوری رحمہما اللہ کما فی کتاب رحمۃ الامۃ۔ وفیہ۔ وحکی عن الاوزاعی والثوری ان سؤر ما لا یؤکل لحمہ نجس غیر الآدمی۔ انتہٰی۔

اس عبارت سے بظاہر یہ مفہوم ہوتا ہے۔ کہ سور مالا یؤکل لحمہ غیر آدمی نجس ہے۔ لہذا ھرّہ کا سور بھی ان دو اماموں کے نزدیک نجس ہے۔ ممکن ہے کہ ان سے دو روایتیں منقول ہوں اور ایک روایت مثل مذہب اول ہو کما تقدم۔

قائلین بالطہارۃ وبعدم الکراہۃ متعدد ادلّہ پیش کرتے ہیں۔ ان کی تفصیل درج ذیل ہے۔

دلیل اوّل۔ دارقطنی وغیرہ میں ہے۔ عن عروۃ عن عائشۃ رضؓ انہا قالت، کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمرّ بہ الھرّ فیُصغی لہا الاناء فتشرب ثم یتوضّأ بفضلہا وضعّفہ الدارقطنی بعبد ربّہ۔

جواب۔ اس کی سند میں عبد ربّہ راوی متکلم فیہ ہے۔ نیز اس میں سند مختلف فیہ ہے۔ قالوا وقد اختلف فیہ علی عبد ربّہ وھو عبد اللہ بن سعید المقبری۔ کذا فی النیل وغیرہ۔

دلیل ثانی۔ مستدرک وبیہقی میں ہے۔ عن عائشۃ رضی اللہ عنہا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فی الھرّۃ انہا لیست بنجس ھی کبعض اھل البیت قال الحاکم ھذا اسناد صحیح۔

جواب۔ محققین کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔ اس میں ایک راوی سلیمان بن مسافع مجہول ہے۔ قال الذھبی فی المیزان لا یعرف واتی بخبر منکر۔

دلیل ثالث۔ عن انس قال خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی ارض بالمدینۃ یقال لہا بطحان فقال یا انس اسکب لی وضوءً فسکبت لہ فلما قضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حاجتہ اقبل الی الاناء وقد اتی ھرٌّ فولغ فی الاناء فوقف لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتّٰی شرب الھرّ ثم توضأ فذکرت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر الھرّ فقال یا انس انّ الھرّ من متاع البیت لن یقذر شیئًا ولن ینجّسہ۔ رواہ الطبرانی فی الصغیر۔

جواب۔ اس حدیث کی روایت میں عمر بن حفص منفرد ہیں۔ نیز وہ مجہول بھی ہیں قال الطبرانی لم یروہ عن جعفر الاعمر بن حفص ای ھو متفرّد ومع ھذا ھو مجھول قال الذھبی لایدری من ذا وقال الحافظ فی الدرایۃ فی اسنادہ ضعف۔

دلیل رابع۔ عن جابر رضی اللہ عنہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یُصغی الاناء للسنّور یلغ فیہ ثم یتوضّأ بفضلہ۔ اخرجہ ابن شاھین فی الناسخ و المنسوخ۔

جواب۔ اس کی سند میں ایک راوی محمد بن اسحاق ہیں۔ وھو ضعیف۔ قال الحافظ صدوق یدلّس ورُمی بالتشیّع والقدر۔

دلیل خامس۔ حدیث ترمذی ہے باب ھذا میں بروایت ابوقتادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ وفیہ۔ انّہا لیست بنجس انّما ھی من الطوّافین علیکم او الطوّافات۔ قال الترمذیؒ ھذا حدیث حسن صحیح۔

اس قسم کی حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بھی مروی ہے وقد اخرج الطحاوی حدیث عائشۃؓ بثلاثۃ طرق۔

علماء احناف اس کے متعدد جوابات دیتے ہیں۔ آگے ان کی تفصیل و توضیح آرہی ہے۔

جواب اوّل۔ یہ حدیث ساقط ہے۔ ابن مندہؒ شافعی لکھتے ہیں۔ حمیدۃ وخالتہا کبشۃ لایعرف لہما روایۃ الّا فی ھذا الحدیث ومحلّہما محلُّ الجہالۃ ولا یثبت ھذا الخبر بوجہ من الوجوہ۔ لہٰذا ترمذیؒ کا حکم تحسین و تصحیح عند المحدّثین مشکوک ہے۔

قال الشیخ تقیُّ الدین واذا لم یعرف لہما روایۃٌ الّا فی ھذا الحدیث فلعلّ طریق

من صحته ان یکون اعتمد علی اخراج مالك لروایتهما مع شهرته بالتثبت. انتهی
جوابِ ھٰذا میں بعض علماء نے کچھ کلام کیا ہے۔ حق یہ ہے۔ کہ اس جواب کی صحت محلِ نظر ہے۔

جواب ثانی۔ ہم حدیث طہارت امورِ جامدات پر حمل کرتے ہیں مثل ثیاب و اوانی وغیرہ۔ اور کراہت کا محمل و مصداق مائعات ہیں۔ قالہ الطحاوی رح۔

جواب ثالث۔ وہ احادیث جو طہارتِ سورِ ھرّہ پر دال ہیں ہم انہیں حمل کرتے ہیں ھرّہ خاصہ پر۔ یعنی اس سے مراد وہ ہرّہ ہے جس کے منہ کے بارے میں صاف ہونے کا یقین ہو۔ لیکن جس ہرّہ کے بارے میں یہ یقین نہ ہو ھم اس کے بارے میں کراہت کا قول کرتے ہیں۔ منہ صاف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس نے چوہے وغیرہ سے منہ نجس نہ کیا ہو۔

جواب رابع۔ احادیثِ اباحت و منع میں تعارض ہے۔ لہٰذا ہم احناف قدر مشترک پر عمل کرتے ہیں جو کہ کراہت تنزیہہ ہے۔ جمعًا بین الروایات وعملاً بکلّھا۔

جواب خامس۔ احادیث میں تعارض ہے تو ہم طریقہ ترجیح پر عمل کرتے ہیں۔ اور حدیث ابی ھریرہ رض قوی ہے لہٰذا وہ راجح ہوگی۔ اور حدیثِ کبشہ ضعیف ہے۔ لہٰذا وہ مرجوح ہوگی۔

جواب سادس۔ ہم طریقِ نسخ پر عمل کرتے ہوئے کہتے ہیں (کما قال بعض الائمۃ فی نظائرِ ھٰذہ المسألۃ) کہ حدیثِ ابی ھریرہ رض ناسخ ہے۔ کیونکہ وہ متأخّر الاسلام ہیں و حدیثِ کبشۃ عن ابی قتادۃ رض منسوخ لتقدّم اسلام ابی قتادۃ رض۔ ھٰذا واللہ اعلم فتفکّر وفیہ کلام لایخفی علی المتفطّن۔

جواب سابع۔ احادیثِ طہارت محمول ہیں اس زمانے پر جس میں تحریم لحوم سباع کا حکم وارد نہیں ہوا تھا۔ اور احادیثِ کراہت و عدم طہارت محمول ہیں مابعد زمانے پر۔

جواب ثامن۔ ہم طریقۂ تساقط پر عمل کرتے ہوئے درایت و نظرِ عقلی کو قاضی و حاکم قرار دیتے ہیں۔ درایت و نظر اس بات کی متقاضی ہے کہ سورِ ھرّہ کم از کم مکروہ ہو۔ لِانّھا لاتتجانب النجاساتِ وقلّما یخلوفمہ عن تلبّس النجاسۃ۔

جواب تاسع۔ احادیث میں تعارض ہے۔ بعض مبیح ہیں اور بعض غیر مبیح۔ اور ایسے موقعہ پر روایتِ محرّمہ و غیر مبیحہ کو ترجیح ہوتی ہے۔

جواب عاشر۔ روایات میں تعارض ہے تو ہم احتیاط کے مقتضٰی کو ترجیح دیتے ہیں۔ ایسے مواضع میں عمل بالاحتیاط اَولیٰ ہوتا ہے۔ ولا ریب انّ الآخذ بالکراھۃ ھٰھنا احوط۔

دلائل اَحناف علی کراہۃ سُؤر الھرّۃ حنفیّہ سورِ ہرّہ کی کراہت پر متعدّد ادلّہ پیش کرتے ہیں۔ وہ ادلّہ واضح طور پر اس بات پر دال ہیں۔ کہ سورِ ہرّہ طاہر نہیں ہے۔ آگے ان ادلّہ کا بیان ہے۔

دلیل اوّل۔ روی ابو ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ مرفوعًا طھورُ الاناء اِذا ولغ فیہ الھرّان یُغسل مرّۃً او مرّتین۔ قرۃ شکّ۔

اِس حدیث میں غَسل اِناء کا حکم ہے۔ جو اس بات کا قرینہ ہے کہ سُؤرِ ہرّہ طاہر نہیں ہے۔ نیز اس میں لفظِ طھور اس بات پر دال ہے کہ سؤرِ ہرّہ نجس ہے۔ یہ حدیث طحاوی وابوداؤد میں موجود ہے۔

دلیل ثانی۔ اَخرج الحاکم فی المستدرک عن ابی ھریرۃ رضؓ مرفوعًا الطھور اناءِ اَحدِکم اِذا وَلغ فیہ الکلبُ ان یُغسل سبعَ مرات الاُولیٰ بالتراب والھرّۃُ مثل ذلک. قال الحاکم ھو صحیح الاسناد علی شرط الشیخین ووافقہ علی ذلک الذھبیؒ۔ واخرجہ الترمذیؒ عن ابی ھریرۃ رضؓ مرفوعًا فی باب سور الکلب یغسل الاناء اذا ولغ فیہ الکلب سبع مرات أولاھن أو أخراھن بالتراب واذا ولغت فیہ الھرّۃ غُسِل مرّۃً۔

اِن روایات میں سُؤرِ ہرّہ کو سُؤرِ کلب کے ساتھ جمع کیا گیا ہے اور بعض میں تصریح ہے کہ سورِ ہرّہ میں بھی غَسل سبع مرات پر عمل کرنا چاہیے۔

دلیل ثالث۔ ابو ھریرہ رضی اللہ عنہ سے موقوف روایت بھی غَسل از سورِ ہرّہ کے بارے میں مروی ہے۔ روی ابن سیرین عن ابی ھریرۃ قال اذا ولغ الھرّ فی الاناء فاھرِقہ واغسِلہ مرّۃً۔ اخرجہ الدارقطنی والبیھقی۔

واخرجہ الطحاوی عن ابی صالح السمان عن ابی ھریرۃ قال یُغسل الاناء من الھرّ کما یُغسل من الکلب۔

والظاھر ان التشبیہ فی الغسل لا فی العدد۔

قال العینیؒ فی شرح الطحاوی فان قلت ھذا یقتضی اَن یکون سؤر الھرّ نجسًا

كسؤر الكلب لانهما تساويا فى هذا الحكم۔

قلتُ لا نُسلم ذلك فان التشبيه لا عموم له وان سلّمنا فنقول تنجيسه قد سقط بعلّة الطواف ولكن لا يلزم من سقوط النجاسة سقوط الكراهة ۔ انتہیٰ

دلیل رابع ۔ اخرج الحاکم باسناده عن ابی هریرة مرفوعًا السنّور سبع ۔ قال الحاکم هذا حدیث صحیح ولم یخرجاه ۔

حدیثِ ھذا میں نبی علیہ السلام نے سنّور پر سبُع (درندہ) کا اطلاق کیا ہے۔

اِس حدیث سے استدلال کابیان یہ ہے۔ کہ نبی علیہ السلام نے سنّور پر سبُع کا اطلاق کیا ہے ۔ اور نبی علیہ السلام بیانِ احکام کے لیے مبعوث ہوئے ہیں نہ کہ بیانِ حقائقِ واقعیہ وبیانِ انواعِ حیوانات کے لیے لہٰذا یہاں حکمِ شرعی مراد ہوگا۔ یعنی سورِ ھرّہ کا حکم وہ ہے جو سبع (درندے) کا ہے ۔ اور درندے کا سور نجس ہے بسبب حرمتِ لحم ۔ تو ھرّہ کا سور بھی نجس ہوگا اسی سبب سے ۔ لیکن علتِ طواف کی وجہ سے اس کی نجاست ساقط ہوگئی اور صرف کراہت باقی رہی۔

بحر الرائق میں اور سعایہ میں ہے وتقریره على ما ذكره النسفى فى شرح الفقه النافع انه علیه السلام لم یُرِد به الحقیقة لانّه ما بُعِث لبیان الحقائق وانما بُعِث لبیان الاحکام و الشرائع فیکون المراد به الحکم۔

والحکمُ انواعٌ نجاسةُ السنّور وکراهتُه وحرمةُ اللحم ثم لا یخلو اما ان یلحق بسباع البهائم فى حقّ جمیع الاحکام وهو غیر ممکنٍ لانّ فیه قولًا بنجاسة السنّور مع کراهته وانه لا یجوز اوفى حرمة اللحم وانّه لا یجوز لما انها ثابتة لقوله علیه السلام نهى عن اکل کلّ ذى ناب من السباع وذى مخلب من الطیر او فى کراهة السنّور وهو المطلوب اوفى نجاسته وانه لا یجوز ایضًا اذ النجاسة منتفیةٌ بالاجماع او بالحدیث او بالضرورة فبقِیتِ الکراهةُ ۔

فان قیل انما یستقیم هذا الکلام ان لو کان الحدیث واردًا بعد تحریم السباع ۔

قلنا لا یجوز ان یکون ثبوت حرمة اللحم مرادًا من هذا الحدیث لان فیه حمل کلام الرسول على الاعادة لا على الافادة سواء کان هذا الحدیث سابقًا او مسبوقًا انتہیٰ

دلیل خامس۔ معروف مرفوع حدیث ہے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مستیقظ من النوم کے بارے میں کہ اس کے لیے غمس ید فی الاناء قبل الغسل ثلاث مرّات مکروہ ہے لتوہّم نجاسۃ الید۔

اس نہی کا سبب اور کراہت غمس ید فی الاناء کی علّت توہّم نجاست ہے لقولہ علیہ السلام فانّہ لا یدری احدکم این باتت یدہ۔ اور یہ توہّم و شبہ فم ہرّہ میں اقویٰ ہے لأن الھرّۃ لا تتحامی النجاسۃ۔

وبالجملۃ قالوا غمس الید فی الاناء قبل الغسل للمستیقظ من النوم مکروہ کراھۃ تنزیہ لشبھۃ النجاسۃ وھی وقوع الید علی مواضع نجسۃ وھذہ الشبھۃ اقوی واجلی فی فم الھرّۃ۔

کتاب بحر میں ہے۔ واصلہ کراھۃ غمس الید فی الاناء للمستیقظ قبل غسلھا نھی عنہ فی حدیث المستیقظ لتوھّم النجاسۃ فھذا اصل صحیح منتھض یتمّ بہ المطلوب۔

مسألہ ثالثہ او الطوّافات۔ میں مذکور "او" میں دو احتمال ہیں۔
اوّل یہ کہ یہ شک کے لیے ہے۔
دوم یہ کہ یہ تقسیم انواع کے لیے ہے۔ وعلی الثانی یکون ذکر الصنفین من الذکور والاناث۔ کذا فی مطالع الانوار والتفصیل فی البحر۔



باب المسح على الخفين **حدثنا** هناد نا وكيع عن الاعمش عن ابراهيم **عن** همام بن الحارث قال بال جرير بن عبد الله ثم توضأ ومسح على خفيه فقيل له اتفعل هذا قال وما يمنعني وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعله قال وكان يُعجِبُهم حديث جرير لان اسلامه كان بعد نزول المائدة **وفي** الباب عن عمر وعلي وحذيفة والمغيرة وبلال وسعد وابي ايوب وسلمان وبُرَيدة وعمرو بن امية وانس وسهل بن سعد ويعلى بن مرة وعبادة بن الصامت واُسامة بن شريك وابي اُمامة وجابر واُسامة بن زيد **قال** ابو عيسى حديث جرير حديث حسن صحيح ويروى عن شهر بن حوشب قال رأيت جرير بن عبد الله توضأ ومسح على خفيه فقلت له في ذلك فقال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ ومسح على خفيه فقلت له اقبل المائدة او بعد المائدة فقال ما اسلمت الا بعد المائدة حدثنا بذلك قتيبة نا خالد بن زياد الترمذي عن مقاتل بن حيان عن شهر بن حوشب عن جرير وقال وروى بقية عن ابراهيم بن ادهم عن مقاتل بن حيان عن شهر بن حوشب عن جرير وهذا حديث مفسر لان بعض من انكر المسح على الخفين تأوّل ان مسح النبي صلى الله عليه وسلم على الخفين كان قبل نزول المائدة وذكر جرير في حديثه انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين بعد نزول المائدة۔

باب المسح على الخفين

باب ھذا میں کئی مسائل ہیں۔ ان میں سے بعض سند و رُواۃِ سند سے متعلق ہیں۔ اور بعض فقہی حکم سے متعلق ہیں۔ آگے ان کی تفصیل آرہی ہے۔

مسألہ اولیٰ امام ترمذی رحمہ اللہ نے باب ھذا میں دو حدیثیں ذکر کی ہیں۔ بالفاظِ دیگر حدیثِ جریرؓ کے دو طریقے ذکر کیے ہیں۔ سندِ اول میں جریرؓ سے راوی ہمامؒ ہیں۔ اور سندِ ثانی میں شہر بن حوشبؒ ہیں۔

اوّل میں ترمذیؒ کے شیخ ہنادؒ ہیں۔

دوم میں قتیبہؒ ہیں۔

نیز سندِ دوم کے دو طریقے ہیں۔

اوّل میں شہرؒ کے تلمیذ مقاتلؒ ہیں اور مقاتلؒ کے تلمیذ خالد بن زیادؒ ہیں۔
اور دوسرے طریقے میں مقاتلؒ کے تلمیذ ابراہیم بن ادہمؒ ہیں۔ اور ابراہیمؒ کے تلمیذ بقیہؒ ہیں۔ نیز شہرؒ متکلم فیہ ہیں۔
ترمذیؒ نے سندِ اوّل کے بارے میں فرمایا حسن صحیح۔ دوم کے بارے میں سکوت فرمایا۔ کیونکہ شہرؒ متکلم فیہ ہیں۔
نیز حدیثِ ثانی سے مقصود حدیثِ اوّل کی تفسیر و توضیح ہے۔ کیونکہ حدیثِ ثانی میں جریرؓ کا یہ قول مذکور ہے۔ ما اسلمتُ اِلّا بعد المائدۃ۔ اور حدیثِ اوّل میں یہ جملہ مذکور نہیں ہے۔ اور یہ تفسیر و توضیح نہایت مفید اور اہم ہے۔ کیونکہ اس میں صراحۃً رد ہے منکرینِ مسح خفّین کا۔ اس لیے امام ترمذی رحمہ اللہ حدیثِ ثانی کے بارے میں فرماتے ہیں۔ وھذا حدیث مفسر الخ۔
مسح علی الخفّین کی احادیث بہت زیادہ صحابہؓ سے مروی ہیں۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے بھی یہاں وفی الباب الخ کے بعد ۱۸ صحابہ رضی اللہ عنہم کی روایات کا حوالہ دیا ہے۔ ان میں سے دو خلفائے راشدین ہیں۔ مگر تعجب ہے کہ ان اسماء میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا نام مذکور نہیں ہے۔ ابوہریرہؓ کا ذکر آگے آرہا ہے۔
حسن بصری رحمہ اللہ نے ستر بدریین صحابہ رضی اللہ عنہم سے مسح علی الخفّین کے جواز کی روایت کی ہے۔
حافظ سیوطی رحمہ اللہ نے مسح علی الخفین کی حدیث کو اپنی کتاب الازھار المتناثرۃ فی الاخبار المتواترۃ میں متواتر احادیث میں ذکر کیا ہے۔ اور ستّر صحابہ رضی اللہ عنہم سے اس کی روایت ذکر کی ہے۔
بعض نے اسّی سے زیادہ صحابہؓ جن میں عشرہ مبشرہ بھی ہیں سے مسح علی الخفین کی روایت کی ہے۔
اسی وجہ سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے جوازِ مسح خفّین کے اعتقاد کو شرائط اہل السنۃ و الجماعۃ میں شمار کیا ہے۔ حتیٰ کہ ابوالحسن کرخیؒ فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفّین کے انکار سے لزومِ کفر کا خطرہ ہے۔

مسألہ ثانیہ۔ جمہور ائمۃ اسلام سلفاً و خلفاً مسح علی الخفّین کو جائز کہتے ہیں۔ اور یہی مذہب

ائمہ اربعہ کا کُل صحابہؓ کُل تابعین اور تبع تابعین کا اور ان کے بعد علماءِ اسلام کا۔ وہ سارے جواز مسح علی الخفّین کے قائل ہیں۔

البتہ یہاں چند شاذّ اور غیر معتمد اقوال بھی ہیں جو جمہور علماء کے نزدیک مردود ہیں کیونکہ وہ صریح نصوص کے خلاف ہیں۔

جن ائمہ کبار سے انکارِ مسح خفّین کا قول منقول ہے یا تو وہ سنداً درست نہیں ہے یا وہ مأوّل ہے۔ یا یہ کہ انہوں نے اس سے رجوع کیا۔ یا ہم کہتے ہیں کہ وہ مردود ہے کیونکہ نصوص صحیحہ کے خلاف ہے۔

بہرحال جملہ اقوال کو مدِّ نظر رکھتے ہوئے تفصیلِ مذاہب یہ ہے۔

مذہب اوّل۔ جمہور ائمہ اسلام کے نزدیک مسح علی الخفّین جائز ہے حضر و سفر میں یہی مذہب ہے ائمہ ثلاثہ ابو حنیفہ و شافعی و احمد رحمہم اللہ کا۔ اور یہی مختار قول ہے امام مالک رحمہ اللہ کا۔ نقل ابن المنذر عن ابن المبارك قال ليس في المسح على الخفّين عن الصحابة اختلاف لانّ كلّ من رُوِي عنه منهم انكارُه فقد رُوِي عنه اثباتُه۔ انتهى۔

ابن عبد البر لکھتے ہیں۔ لا اعلم رُوي عن احدٍ من فقهاء السّلف انكارُه الّا عن مالكٍ مع انّ الرّوايات الصحيحة عنه مصرّحة باثباته۔ انتهى۔

مذہب ثانی۔ مسح علی الخفّین مکروہ ہے بلکہ غیر مشروع ہے خوارج و روافض کے نزدیک۔

ابن دقیق العید کتاب الاحکام میں لکھتے ہیں هذا مذهب اهل البدعة۔

کتاب نیل میں ہے کہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی انکارِ مسح منقول ہے مگر ان سے بروایاتِ صحیحہ جوازِ مسح بھی ثابت ہے۔

مجاہدؒ و سعید بن جبیرؒ و عکرمہؒ کی طرف بھی کراہتِ مسح کا قول منسوب ہے۔

عمدہ میں ہے۔ في مصنّف ابن ابي شيبة انّ مجاهدًا و سعيد بن جبير و عكرمة كرهوه وكذا حكى عن محمد بن علي بن الحسين و ابي اسحاق السبيعي و قيس بن الربيع و ابي بكر بن داؤد۔

مذہب ثالث۔ یہ صرف سفر میں جائز ہے اور حضر میں جائز نہیں ہے۔ یہ امام مالک

رحمہ اللہ کا ایک قول ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ سے اس سلسلے میں کئی اقوال منقول ہیں۔
قول اول۔ وہ ہے جو گزر گیا۔
قول ثانی۔ مسح علی الخفین نہ سفر میں جائز ہے نہ حضر میں۔ یہ اشذ الروایات عن مالکؒ ہے۔
قول ثالث۔ یہ جائز ہے سفر میں بھی اور حضر میں بھی۔ کما قال الجمہور۔
قول رابع۔ مسح جائز ہے من غیر توقیت۔ وہی الروایۃ المشہورۃ عند اصحابہ۔
قول خامس۔ مسح جائز ہے موقتاً۔
قول سادس۔ مسح جائز ہے صرف مقیم کے لیے نہ کہ مسافر کے لیے۔
یہ چھ اقوال ہیں امام مالک رحمہ اللہ کے جو امام نوویؒ نے شرح مہذب میں ذکر کیے ہیں۔ قال النوویؒ حکی المحاملی فی المجموع وغیرہ عن مالک ست روایات۔ کذا فی البنایۃ۔
فائدہ۔ مذکورہ صدر بیان سے معلوم ہوا کہ امام مالک رحمہ اللہ کے اقوال اس مسئلہ میں متضاد و متباین ہیں۔
منکرین مسح کے ادلہ مسح خفین سے انکار کرنے والوں کے پاس درحقیقت کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ صرف چند شبہات ہیں جنہیں پیش کرتے ہوئے ان کا نام انہوں نے دلیل رکھا ہے۔
دلیل اول۔ وہ قراءۃ "وارجلکم" بالنصب سے استدلال کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ قراءۃ نصب میں عطف "وجوھکم" یا "ایدیکم" پر ہے۔ اور بنا بریں غسل ارجل فرض ہوگا۔ اور مسح خفین غسل ارجل کے خلاف ہے لہذا مسح خفین منسوخ ہے بآیت وضوء۔
جواب۔ جمہور کہتے ہیں۔ کہ حدیث جریرؓ سے واضح طور پر یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ مسح خفین منسوخ نہیں ہے لہذا "ارجلکم" میں قراءۃ نصب عدم خف کی حالت پر محمول ہے۔ اور حالت عدم خف میں عند الجمہور بھی غسل ارجل فرض ہے۔
دلیل ثانی۔ ابن عباس۔ عائشہ۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم سے انکار مسح علی الخفین منقول ہے۔ کما فی الاستذکار وغیرہ۔
جواب اول۔ ابو ہریرہ و ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اثبات مسح بروایات حسان ثابت ہے۔

فروی ابن ابی شیبۃ عن عبد اللہ بن ادریس عن بکر قال قلتُ لعطاء انّ عکرمۃ یقول قال ابن عباسؓ سبق الکتاب الخفّین فقال عطاء کذب عکرمۃ أنا رأیتُ ابن عباسؓ یمسح علیھما۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بھی بسند جید اثباتِ مسح خفّین کی حدیث دارقطنی میں مروی ہے۔

جواب ثانی۔ علی التسلیم ہم کہتے ہیں کہ ان صحابہ کے یہ آثار احادیثِ مرفوعہ قولیّہ وفعلیّہ کے خلاف ہیں۔ اور احادیثِ مرفوعہ کو ترجیح ہے۔

دلائل جمہور۔ جمہور اثباتِ مسح خفّین کے سلسلے میں بہت سے ادلّہ ذکر کرتے ہیں۔ ان میں احادیثِ مرفوعہ فعلیّہ بھی ہیں اور قولیّہ بھی۔ اقوالِ سلف بھی ہیں۔ اجماع امّت بھی اور کتاب اللہ بھی۔

دلیل اوّل۔ قرآن مجید میں ہے "وارجلکم" بالجر" قراءۃ جر سے مسح ارجُل ثابت ہوتا ہے۔ اور قراءۃِ نصب سے غَسلِ ارجُل ثابت ہوتا ہے۔ پس ہم یوں جمع وتطبیق کرتے ہیں۔ کہ حالتِ خف میں مسح مشروع ہے۔ اور اسی پر محمول ہے قراءۃ جر۔ اور حالتِ عدمِ خف میں صرف غسل ہی مشروع ہے اور اسی پر محمول ہے قراءۃِ نصب۔

دلیل ثانی۔ جمہور دوسری دلیل کے طور پر احادیثِ مرفوعہ فعلیّہ پیش کرتے ہیں۔ اور وہ بہت زیادہ ہیں۔ ان میں سے ایک روایتِ جریرؓ ہے جو ترمذی میں موجود ہے۔

واخرجہ الشیخان وابوداؤد والحاکم ایضاً وعن عبد اللہ بن رواحۃ انّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضّأ ومسح علی الخفّین۔ اخرجہ الطبرانی۔

وروی بریدۃؓ انّہ صلی اللہ علیہ وسلم صلّی الصلوات یوم الفتح بوضوءٍ واحدٍ ومسح علی خفّیہ۔ اخرجہ مسلم۔ وعن عائشۃؓ مازال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح منذ اُنزلت علیہ سورۃ المائدۃ حتی لحق باللہ۔ اخرجہ الدارقطنی۔

دلیل ثالث۔ بعض احادیث میں امر نبی علیہ السلام بمسح الخفّین مروی ہے۔ اور امر کا اقل درجہ استحباب یا اباحت ہے۔

اس لیے بعض علماء کہتے ہیں کہ بعض اوقات مسح علی الخفّین مستحب ہے تاکہ عمل بالاحادیث بھی ہوجائے اور منکرین مسح کی تردید بھی ہوجائے۔ کما فی الاستذکار۔

اخرج الطبرانی عن سالم ان عبد اللہ بن عمرؓ کان یمسح علی الخفین ویقول ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر بذلک۔

دلیل رابع۔ بعض روایات میں امر رب تعالی کی تصریح ہے۔ اور امر اللہ اہمیت مامور پر دال ہے۔ روی المغیرۃ مرفوعًا۔ وفیہ۔ فتوضأ ومسح علی الخفین۔ اخرجہ مالک ومسلم والحاکم۔ و زاد فیہ۔ بھذا أمرنی ربّی۔

دلیل خامس۔ خلفائے راشدین اربعہؓ کا عمل سنّت ہے۔ حدیث شریف ہے علیکم بسنّتی وسنّۃ الخلفاء الراشدین۔ اور خلفائے راشدین کا عمل بالمسح روایت صحیحہ میں ثابت ہے۔

ابن عبد البرؒ استذکار میں لکھتے ہیں۔ وعمل بالمسح ابوبکر وعمر وعثمان وعلی وسائر اهل بدر واهل الحدیبیۃ وغیرهم من المهاجرین والانصار۔

دلیل سادس۔ مسح علی الخفین پر اجماع ہے کُل امّت کا۔ ولا عبرۃ بمن خالف وشذّ۔

دلیل سابع۔ جوازِ مسح علی الخفین پر کُل صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ یہ دلیل کُل اُمّت کے اجماع سے قطع نظر صرف صحابہ رضی اللہ عنہم کے اتفاق پر مبنی ہے۔

حسن بصریؒ کا قول ہے۔ ادرکتُ سبعین رجلًا من اصحاب رسولِ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسحون علی الخفین۔

واخرج ابنُ ابی شیبۃ عن هشیم عن مغیرۃ عن بعض التابعین قال مسح اصحابُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فمن ترک ذلک رغبۃً عنہ فانما هو من الشیطان۔

دلیل ثامن۔ انفرادی طور پر مختلف الانواع احادیث کے ادلّہ سے قطع نظر ہم کہتے ہیں کہ مسح علی الخفین میں بہت زیادہ احادیث مروی ہیں۔

حافظ سیوطی رحمہ اللہ نے کتاب الازہار المتناثرۃ فی الاخبار المتواترۃ میں حدیث مسح علی الخفین کو متواتر کہا ہے۔

ابن عبد البرؒ استذکار میں لکھتے ہیں۔ کہ حدیث مسح علی الخفین چالیس صحابہؓ سے مروی ہے۔

بدر الدین عینی رحمہ اللہ نے بنایہ شرح ھدایہ میں اور شرح شرح معانی الآثار میں تقریباً ۵۷ ستاون صحابہ کی طرف روایتِ مسح علی الخفین کی نسبت کی ہے۔

زیلعیؒ نے تخریج احادیث ھدایہ میں چالیس سے زیادہ حدیثیں اس سلسلہ میں ذکر کی ہیں۔

عینیؒ بنایہ میں لکھتے ہیں۔ روی المسح علی الخفین سبعۃٌ وخمسون صحابیاً۔

چند صحابہ رضی اللہ عنہم کے نام یہ ہیں۔ عمر۔ ابن مسعود۔ ابن عباس۔ جریر۔ مغیرہ۔ خزیمہ۔ انس۔ قیس بن سعد۔ ابو موسیٰ۔ عمرو بن العاص۔ ابو ایوب۔ ابو امامہ۔ ابو سعید۔ ابو مسعود۔ جابر بن سمرہ۔ برا بن عازب۔ ابوبکرہ۔ بلال۔ صفوان۔ ثوبان۔ سلمان فارسی۔ عبد اللہ بن الحارث۔ عبادۃ بن صلت۔ یعلی بن مرہ۔ اسامۃ بن شریک۔ عمرو بن امیہ۔ عائشہ۔ بریدہ۔ عبد اللہ بن رواحہ۔ مالک بن سعد۔ اسامہ۔ ام سعد۔ علی۔ حذیفہ۔ سعد بن ابی وقاص۔ ابوبکر۔ عوف بن مالک۔ ابو ھریرہ۔ جابر۔ ربیعۃ بن کعب۔ ابو طلحہ۔ اوس۔ وغیرہ وغیرہ رضی اللہ عنہم

دلیل تاسع ۔ نویں دلیل مبنی ہے اقوالِ سلف وائمہ کرام ومحدثین عظام پر۔

کسی مسئلے کے بارے میں سلف صالحین کے اقوال اُس مسئلہ وحکم کی اہمیت و صحت پر دلالت کرتے ہیں۔ اُس حکم سے انکار کی گنجائش نہیں ہے جس کی تائید میں ائمہ کرام ومحدثین عظام کے اقوال کثیرہ منقول ہوں۔ مسح علی الخفین کے اثبات میں سلف صالحین کے بہت زیادہ اقوال موجود ہیں۔

قول اوّل ۔ بحر الرائق وفتح القدیر اور مبسوط میں ہے۔ عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ أنہ قال ما قلتُ بالمسح حتی جاء نی الآثار فیہ مثل ضوء النہار وفی الاسبیجابی حتی وردت آثارٌ أضوأ من الشمس وعنہ قال حتی رأیتُ شعاعاً کشعاع الشمس وفی المحیط عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ من انکر المسح علی الخفین یُخاف علیہ الکفر وفی المفید لو کان المسح مما یختلف فیہ لمسحنا۔ کذا فی البنایۃ۔

قول ثانی ۔ وقال ابو یوسفؒ یجوز نسخ الکتاب بحدیث المسح لشہرتہ۔

قول ثالث ۔ وقال الکرخیؒ من انکر المسح علیھما یُخشی علیہ الکفر لأنّ الآثار جاءت فیہ فی حیز التواتر۔

قول رابع ۔ ومن الدلائل علی انّ منکر المسح ضالّ متبدعٌ ما روی عن ابی حنیفة انّ قتادة لما قدم الکوفة اجتمع بہ فقال قتادة انت من الذین اتخذوا دینھم شیعًا ؟ فقال ابوحنیفة انا أفضّل الشیخین وأُحبّ الختنین وأُری المسح علی الخفّین فقال لہ قتادة اصبت ۔

قول خامس وسادس ۔ وفی العمدة رُوی عن الحسن البصری انہ قال ادرکتُ سبعین بدریًا من الصحابةؓ کلھم یری المسح علی الخفّین ولھذا روی عن ابی حنیفةؒ من شرائط اھل السنة والجماعة فقال نحن نفضّل الشیخین ونحبّ الختنین ونری المسح علی الخفّین ولا نحرّم نبیذ الجرّ یعنی المثلث ۔ وقال الکرخیؒ اخاف الکفر علی من لا یری المسح علی الخفّین ۔ انتھی بحذف ۔

قول سابع ۔ وقال احمدؒ لیس فی قلبی من المسح شیء فیہ اربعون حدیثًا عن اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما رفعوا وما وقفوا ۔

قول ثامن ۔ وقال ابوالبقاء العکبری عن احمدؒ روی حدیث المسح علی الخفّین سبعةٌ وثلاثون من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔

قول تاسع ۔ وفی الاستذکار لابن عبد البرّ المسح علی الخفّین لا ینکرہ الّا مبتدعٌ ضالٌّ خارجٌ عن جماعة المسلمین اھل الفقہ والاثر لا خلاف بینھم فی ذلک الّا قومٌ ابتدعوا وانکروا المسح علی الخفّین ۔

قول عاشر ۔ کتاب الوصیہ لابی حنیفہ رحمہ اللہ میں ہے ۔ نُقِرُّ بأنّ المسح علی الخفّین واجبٌ (ای واجبُ اعتقادہ) للمقیم یومًا ولیلةً وللمسافر ثلاثة ایام ولیالیھا لأنّ الحدیث ورد ھکذا فمن انکرہ فانہ یُخشٰی علیہ الکفر لانہ قریب من الخبر المتواتر ۔ انتھی ۔

قول حادی عشر ۔ وروی عن احمد قال المسحُ افضلُ من الغسل لانّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ انما طلبوا الفضلَ ۔

مسئلہ ۔ ائمہ کا اختلاف ہے اس بارے میں کہ غسلِ ارجُل افضل ہے یا مسحِ ارجُل ۔ دونوں طرف سے اقوال منقول ہیں ۔ عام احناف کے نزدیک غسل افضل ہے اور بعض احناف کے نزدیک مسح افضل ہے ۔

کتاب احکام الاحکام میں ابن دقیق العیدؒ لکھتے ہیں اختلف العلماء ایّھما افضل قال ابن المنذر والذی اختارہ انّ المسح افضل لأجل من طعن فیہ من اھل البدع من الخوارج و الروافض و احیاء ما طعن فیہ المخالفون من السنن افضل من ترکہ۔

امام شعبی و اسحاق و حماد رحمہم اللہ بھی مسح کو افضل کہتے ہیں۔ اور اصحاب شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک غسل افضل ہے۔ بشرطیکہ مسح کو برا نہ سمجھا جائے کذا قال العینیؒ۔ عینی میں یہ بھی ہے۔ کہ ابن المنذر کے نزدیک دونوں کا حکم برابر ہے۔ مگر احکام الاحکام میں ابن المنذر کا یہ قول گزر گیا ہے کہ مسح افضل ہے۔ ممکن ہے کہ ابن المنذر سے دو روایتیں ہوں۔

عمدہ میں ہے وقال اصحابُ الشافعی الغَسلُ افضل من المسح بشرط ان لا یترك المسح رغبۃً عنہ۔ وعن مالك فیہ ستّۃُ اقوال قد تقدّم ذکرھا۔

باب المسح على الخفين للمسافر و المقيم۔ **حدثنا** قتيبة نا ابو عوانة عن سعيد ابن مسروق عن ابراهيم التيمي عن عمرو بن ميمون عن ابی عبد الله الجدلی **عن** خزيمة بن ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن المسح على

باب المسح على الخفين للمسافر و المقيم

باب ھٰذا میں ایک فائدہ اور متعدد مسائل ہیں۔ آگے ان کی تفصیل پیش کی جا رہی ہے ان میں سے بعض مسائل سند سے متعلق ہیں اور بعض مسائل متن سے متعلق ہیں۔

فائدہ۔ باب ھٰذا میں دو صحابہ یعنی صفوان بن عسّال اور خزیمة بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایتیں مذکور ہیں۔ صفوان بن عسّالؓ کوفی ہیں۔ نبی علیہ السلام کے ساتھ انہوں نے بارہ غزوات میں شرکت کی ہے۔ ومن مناقبه ان عبد الله بن مسعودؓ روى عنه حديثا وهو قال اتيتُ النبيّ صلى الله عليه وسلم وهو متكئ في المسجد على بُرد له احمر فقلتُ يا رسول الله انّي جئتُ أطلبُ العلم قال مرحبًا بطالبِ العلم انّ طالب العلم لتحفّه الملائكة باجنحتها۔ اخرجه الثلاثة۔ باقی خزیمة بن ثابتؓ جلیل القدر و مشہور صحابی ہیں۔ انصاری ہیں۔ وهوذو الشهادتَين جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادته بشهادة رجلَين وكان هو وعمير بن عديّ يكسران اصنام بني خطمة وشهد خزيمةؓ بدرًا وما بعدها من المشاهد كلّها۔ روى عنه ابنه عمارة انّ النبيّ صلى الله عليه وسلم اشترى فرسًا من سواء بن قيس المحاربي فجحده سواءٌ فشهد خزيمةُ بن ثابت للنبي صلى الله عليه وسلم فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حملك على الشهادة ولم تكن معنا حاضرًا؟ قال صدّقتُك بما جئتَ به و علمتُ انك لا تقول إلاّ حقًّا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة او عليه فحسبُه۔ ومن عجائب مناقبه ما روى الزهري عن ابن خزيمة عن ابيه انه رأى فيما يرى

الخفين فقال للمسافر ثلث و للمقيم يوم و ابو عبد الله الجدلي اسمه عبد بن
عبد **قال** ابو عيسیٰ هذا حديث حسن صحيح **وفي** الباب عن علي و ابي
بكرة و ابي هريرة و صفوان بن عسال و عوف بن مالك و ابن عمر و جرير
حدثنا هناد نا ابو الاحوص عن عاصم بن ابي النجود عن زر بن حبيش
عن صفوان بن عسال قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا
اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلثة ايام و لياليهن الا من جنابة و لكن
من غائط و بول و نوم **قال** ابو عيسیٰ هذا حديث حسن صحيح و قد روى
الحكم بن عتيبة و حماد عن ابراهيم النخعي عن ابي عبد الله الجدلي

النائم انه سجد على جبهة النبي صلى الله عليه وسلم فاضطجع له النبي صلى الله
عليه وسلم وقال صدق رؤياك فسجد على جبهة النبي صلى الله عليه وسلم۔

مسأله اولیٰ امام ترمذیؒ نے اِس باب میں دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں۔ اوّل حدیثِ خزیمہؓ ہے اور دوم حدیثِ صفوان بن عسالؓ ہے۔ دونوں حدیثوں کے ذکر کے بعد۔" وقد روى الحكم بن عتيبة وحماد عن ابراهيم النخعي الخ"۔ عبارت میں امام ترمذیؒ حدیثِ اوّل کی سند سے متعلق ایک اہم فائدے کا ذکر کر رہے ہیں۔

وہ فائدہ یہ ہے کہ ابراہیم نخعیؒ کا سماع از ابی عبد اللہ الجدلی ثابت نہیں ہے۔ لہٰذا سندِ حکمؒ و حمادؒ عن ابراہیم النخعیؒ عن ابی عبد اللہ الجدلی عن خزیمہؓ صحیح نہیں ہے۔

پھر ترمذیؒ نے عدمِ سماعِ ابراہیم نخعی لحدیثِ مسح از ابی عبد اللہ کی دو دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔

پہلی دلیل کا بیان اس عبارت میں ہے قال علیؒ بن المدینیؒ الخ۔ حاصل یہ ہے کہ شعبہ رحمہ اللہ نے تصریح کی ہے۔ کہ ابراہیم نخعیؒ نے ابی عبد اللہ الجدلیؒ سے حدیثِ مسح کا سماع نہیں کیا۔

دوسری دلیل کا بیان اس عبارت میں ہے وقال زائدۃ الخ۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ منصورؒ کا قول ہے کہ ہم ایک مرتبہ ابراہیم نخعیؒ سمیت ابراہیم تیمیؒ کے حجرے میں بیٹھے تھے تو ابراہیم تیمیؒ نے عن عمرو بن میمون عن ابی عبد اللہ الجدلی عن خزیمۃؓ مرفوعاً حدیثِ مسح علی الخفین کی

روایت کی۔

اِس قصّے سے معلوم ہوا کہ ابراہیم نخعیؒ نے اس واقعہ میں ابی عبداللہ جدلی کی حدیث ابراہیم تیمیؒ عن عمرو بن میمونؒ سے سُنی ہے۔ یعنی بدو واسطہ سُنی ہے۔ اوّل ابراہیم تیمی۔ دوم عمرو ابن میمونؒ۔

نیز اس قصّے سے معلوم ہوا کہ ابراہیم نخعیؒ نے براہ راست ابوعبداللہ جدلی سے سماع حدیثِ مسح نہیں کیا۔ کیونکہ اگر وہ براہ راست سماع کر چکے ہوتے تو یہ تو بڑی اہم بات تھی۔ اس لیے وہ مجلس میں ضرور تصریح کرتے اِس بات کی کہ یہ حدیث میں نے براہ راست و بلا واسطہ سماع کی ہے ابوعبداللہ جدلیؒ سے۔ مگر ابراہیم نخعیؒ نے اس بات کی تصریح نہیں کی اور خاموش رہے۔ معلوم ہوا کہ ابراہیم نخعیؒ نے بلا واسطہ اس حدیث کا سماع ابوعبداللہ جدلیؒ سے نہیں کیا تھا۔

تنبیہ۔ تجرۂ ابراہیم تیمیؒ کے مذکورہ صدر قصّے کا صرف ظاہرِ حال مذکورہ صدر مقصد پر واضح طور پر دال نہیں ہے۔

لیکن محدّثین اِس فن کے اسرار کے عالم ہوتے ہیں۔ وہ ظاہر حال کے علاوہ دیگر جزئی قرائن کے پیشِ نظر اپنے مطالب کا استنباط کرتے ہیں۔ مذکورہ صدر قصّے سے بھی استنباطِ مطلبِ مذکور (کہ نخعی کا سماع ابی عبداللہ الجدلی سے ثابت نہیں ہے) دیگر قرائنِ مجلسِ مذکور پر متفرع ہے۔ ھٰذا ما سمعتُہ عن بعض المشائخ۔

مسألہ ثانیہ امام ترمذی رحمہ اللہ کی عام عادت یہ ہے۔ کہ وہ ہر باب میں صرف ایک حدیث کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں۔ لیکن یہاں بعض فوائد کے پیشِ نظر دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں۔

فائدہ اولیٰ۔ دوسری حدیث میں ایک اہم فائدے کا ذکر ہے۔ وہ یہ کہ اس میں تصریح ہے۔ کہ مسح علی الخفّین جُنب کے لیے جائز نہیں ہے۔ بلکہ صرف مُحدِث یعنی صاحبِ حدثِ اصغر کے لیے جائز ہے۔

فائدہ ثانیہ۔ نیز حدیثِ ثانی میں لفظ "أن لا ننزع خفافنا الخ" میں ایک خاص فائدے کا بیان ہے۔ وہ یہ کہ مدّتِ مسح میں نزعِ خف درست نہیں ہے۔ بالفاظِ دیگر مدّتِ مسح میں نزعِ خف مُبطِلِ مسح ہے جیسا کہ فقہاء نے تصریح کی ہے

نسائی میں ہے کان رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یأمرنا اذا کنّا مسافرین ان نمسح علی خفافنا ولا ننزعها ثلاثة أيام من غائطٍ وبولٍ ونومٍ الّا من جنابة۔

فائدہ ثالثہ ۔ حدیثِ خزیمہؓ کے بعد حدیثِ صفوانؓ ذکر کرنے میں تیسرا فائدہ یہ ہے۔ کہ حدیثِ صفوانؓ کی سند نہایت جیّد و اعلیٰ ہے۔ وہ بلاریب صحیح بلکہ اصح ہے۔ اس کی سند میں ایک عجیب لطیفہ یہ ہے۔ کہ اس کے بعض طبقوں میں رُواۃ تیس سے بھی زیادہ ہیں۔ قال الحافظ فی الاصابة۔ قال ابن السکن حدیث صفوان بن عسال فی المسح علی الخفّین وفضل العلم والتوبة مشهور من روایة عاصم عن زرّ رواه اکثر من ثلاثین من الأئمة عن عاصم ورواه عن زرّ ایضًا عدة انفس۔ انتهیٰ۔

فائدہ رابعہ ۔ حدیثِ صفوانؓ کے ذکر میں باعتبار بعض طرق و روایات ایک اور خاص فائدہ یہ ہے کہ جوازِ مسح علی الخفّین کے لیے شرط ہے۔ کہ رجلین طاہر ہوں۔ یعنی لبسِ خفّین کے وقت وہ شخص متوضّی ہو۔ کیونکہ اسی حدیث کی بعض روایات میں اِدخال رجلین علی طہر کی قید و شرط کی تصریح ہے۔

فاخرج احمد حدیث صفوانؓ مثل ما ذکر فی جامع الترمذی وغیرہ الّا انه قال للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن يمسح على خفّيه اذا ادخل رجليه على طهور وللمقيم يومٌ وليلةٌ۔

فائدہ خامسہ ۔ حدیثِ خزیمہؓ کے بعد حدیثِ صفوانؓ ذکر کرنے میں تنبیہ ہے اس اہم فائدے پر کہ حدیثِ خزیمہؓ کو اگرچہ ترمذیؒ نے حسن صحیح کہا ہے لیکن بہت سے محدّثین کے نزدیک یہ حدیث متکلم فیہ ہے۔ اس لیے اثباتِ توقیت فی المسح کے لیے ترمذیؒ نے حدیثِ صفوانؓ ذکر کی ہے جس میں کوئی کلام و اضطراب نہیں ہے۔

حدیثِ خزیمہؓ میں محدّثین کا کلام من وجوہ ہے۔

وجہ اوّل ۔ وجہ اوّل یہ ہے کہ اس حدیث کے بعض طرق میں نخعیؒ عن الجدلیؒ روایت کرتے ہیں۔ اور نخعی کا جدلی سے سماع ثابت نہیں ہے وقد مرّ البحثُ فیه۔

وجہ ثانی ۔ جدلی کا سماع از خزیمہؓ ثابت و معروف نہیں ہے ذکر البیهقی عن الترمذی قال سألتُ محمدًا یعنی البخاریّ عن هذا الحدیث فقال لا یصحّ عندی حدیث خزیمة فی المسح لأنه لا یعرف لابی عبد اللہ الجدلی سماعٌ من خزیمةؓ۔ انتهیٰ۔

سوال۔ جب حدیثِ خزیمہؓ صحیح نہیں ہے تو پھر امام ترمذیؒ نے حدیثِ خزیمہؓ کو حسن صحیح کیوں کہا ہے۔؟

جوابِ اوّل۔ بہت سے دیگر (امام بخاریؒ کے علاوہ) محدثین کے نزدیک یہ حدیث صحیح ہے نہ کہ منقطع۔ اس لیے اس پر ترمذیؒ نے صحیح کا حکم لگایا ہے فقد صححہ ابن معینؒ و ابوزرعۃ۔

جوابِ ثانی۔ امام بخاریؒ کا قولِ مذکور مبنی ہے ان کے اپنے مذہب پر۔ امام بخاریؒ کا مذہب یہ ہے۔ انہ یشترط فی الاتصال ثبوت سماعِ الراوی من المروی عنہ ولو مرۃ وقد أطنب مسلم فی الرد لھذہ المقالۃ وخالفہ الترمذی ایضا ووافق الامام مسلماً فحکم علی ھذا الحدیث بأنہ حسن صحیح۔

فائدہ سادسہ۔ حدیث صفوانؓ میں لفظ۔ "یأمرنا" میں ایک خاص فائدہ ہے۔ اور وہ ہے تاکیدِ صحتِ مسح و تاکیدِ صحتِ توقیتِ مسح۔ کیونکہ لفظ امر تاکید پر دال ہے۔

قال الشیخ التوربشتیؒ ھذا الحدیث احسن ما روی فی التوقیت مع ما فیہ من الحجۃ القائمۃ علی الفرقۃ الزائغۃ عن القول بمسح الخف وھو قول الصحابی کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "یأمرنا" ولفظ الامر فیہ من اقوی الحجج واقوم الدلائل علی انہ الحق الابلج والسنۃ القائمۃ۔ انتہیٰ۔

فائدہ سابعہ۔ اثباتِ توقیت فی المسح کے لیے بظاہر اگرچہ حدیثِ خزیمہؓ کافی ہے (ای بالنظر الی المتن المذکور فی الجامع الترمذی فی ھذا الباب)

لیکن یہی حدیثِ خزیمہؓ باعتبار بعض طرق و روایات نفیِ توقیت پر بھی دال ہے۔ اسی لیے منکرینِ توقیت حدیثِ خزیمہؓ سے استدلال کرتے ہیں۔

خزیمہؓ کی بعض روایات میں۔ "وللمقیم یوماً ولیلۃً" کے بعد یہ زیادۃ ہے متن میں۔ قال خزیمۃ ولو أطنب لہ السائل فی مسألتہ لزادہ۔ کما اخرجہ الطحاوی و احمد فی مسندہ۔ نیز طحاوی میں ہے قال خزیمۃ ولو استزدناہ لزادنا۔ وکذا رواہ احمد۔

وایضاً اخرج احمد بلفظِ انّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل للمسافر ثلاثاً وللمقیم یوماً ولیلۃً قال (ای خزیمۃ) وایم اللہ لو مضی السائل فی مسألتہ لجعلھا

خمساً۔

بہر حال اثباتِ توقیت کے لیے روایتِ خزیمہؓ کافی نہیں ہے۔ اس لیے امام ترمذیؒ نے اس ضرورت کے پیشِ نظر بعد میں حدیثِ صفوان بھی ذکر فرمائی تاکہ توقیت میں شک نہ رہے۔

فائدہ ثامنہ۔ حدیثِ صفوان کی سند میں ایک اور عجیب فائدہ ہے۔ اور وہ ہے روایتِ مُخضرم عن صفوان۔ بالفاظِ دیگر اس میں روایتِ اَسَن از اصغر سناً ہے۔

کیونکہ زِرّ بن حُبیش کوفیؒ مخضرم ہیں ۔ ای ادرك الجاهلية ثم اسلم وادرك الصحابة ولم یر النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم فهو من التابعین وکان اکبر سِناً من صفوان الصحابیؓ۔ زِرّ بن حبیش کا سنّ وفات ہے ۸۳ھ۔ وفات کے وقت زِرّ کی عمر ۱۲۷ سال تھی۔

فائدہ تاسعہ۔ حدیثِ صفوانؓ میں باعتبارِ بعض طرق کے مزید فائدہ فضلِ علم و فضلِ طالب العلم کا ذکر ہے۔ نیز اس کے بعض طرق میں بیانِ مسح و فضلِ علم کے علاوہ توبہ و ہوٰی کا بھی ذکر ہے۔ اسی طرح متعدد دیگر احکام و مسائل پر بھی مشتمل ہے۔

فاخرجه الدولابی فی الکنی عن صفوانؓ بلفظ بعثنا رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سریة فقال اغزوا بسم اللہ لا تغلّوا ولا تغدِروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا ولیداً للمسافر مسحاً علی الخفّین ثلاثة ایام الخ۔

وایضاً روی احمد والترمذی فی باب آخر وفیه فقال (ای صفوان) ما جاء بك یا زرّ فقلتُ ابتغاء العلم فقال ان الملائکة لتضع اجنحتها لطالبِ العلم رضاً بما یطلب۔

فائدہ عاشرہ۔ حدیثِ صفوانؓ میں ایک خاص فائدہ یہ بھی ہے کہ اس میں دو مواضع میں تسلسل بالسوال والجواب ہے۔ اور سوال وجواب اہمیتِ حکم و شدّتِ اہتمام بالحکم پر دال ہوتے ہیں۔

اوّلؔ۔ سوال ہے صفوانؓ کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے۔ فاخرج الطبرانی فی الکبیر عن صفوان بن عسّال المرادی قال اتیتُ رسولَ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو فی المسجد متکئ علی برد له احمر۔ فذکر الحدیث وفیه۔ قال صفوان یا رسول اللہ

لانزال نسافر بين مكة والمدينة فافتنا عن المسح على الخفين فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة ايام للمسافر ويوم وليلة للمقيم۔

دوم سوال ہے زرّ کا صفوانؓ سے۔ ففی الطحاوی قال زرؓ اتیت صفوان بن عسال فقلت حكّ فى نفسي المسح على الخفين بعد الغائط والبول فهل سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً قال نعم كنا اذا كنا سفراً اومسافرين امرنا ان لاننزع خفافنا ثلاثة ايام ولياليهن الحديث۔

فائدہ حادی عشر۔ حدیثِ صفوان میں ایک لطیف فائدہ یہ بھی ہے کہ اس میں دو راوی ایسے ہیں جو امام ہیں علم قرأت کے۔

اوّل عاصمؒ۔ دوم زِرّ بن حبیشؒ۔

زِرّ قرارت کے امام کبیر ہیں۔ تراجم رِجال کی کتابوں میں آپ کو امام قرارت سے موسوم کیا گیا ہے۔

تہذیب التہذیب میں ہے۔ عن عاصم عن زرّ قال خرجت فى وفد من اهل الكوفة وايم الله ان حرّضني على الوفادة الا لقاء اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فلما قدمت المدينة اتيت ابىّ بن كعبؓ وعبد الرحمٰن بن عوفؓ فكانا جليسيّ وصاحبيّ فقال ابىّ يا زرّ ما تريد ان تدع آية من القرآن الا سألتني عنها قال فقلت يا أبا المنذر رحمك الله اخفض لى جناحك فانما اتمتع منك تمتعاً۔

سندِ ھذا میں دوسرے قاری امام عاصمؒ ہیں۔ جن کی قرارت اکثر کرۂ ارض میں پڑھی جاتی ہے۔

فائدہ ثانی عشر۔ حدیث صفوان کی سند میں نہ صرف دو امام ہیں علمِ قرارت کے بلکہ ان میں سے ایک قاری قرارِ سبعہ میں سے ہیں۔ جن کی قرارت متواتر ہے۔ اور اس سے انکار کفر ہے وہ قاری امام عاصمؒ ہیں۔

امام عاصمؒ قرارت میں زِرّ کے تلمیذ ہیں۔ قرارت میں آپ کے دوسرے شیخ ہیں ابو عبدالرحمٰن سلمی عبداللہ بن حبیب بن رُبیّعہ (بتشدید الیاء و بالتصغیر)۔

امام عاصمؒ کی کنیت ابوبکر ہے۔ باپ کی کنیت ابوالنجود ہے (بالدال) امام عاصمؒ سیّد القرا اور متقی ورع۔ عابد۔ خاشع۔ ثقہ و نورِ اسلام ہیں۔

پاک و ہند میں اور دنیا کے اکثر حصے میں آپ ہی کی قراءت بروایتِ حفص پڑھی جاتی ہے۔ کیونکہ آپ کی قراءت سہل ہے اس میں تصرفات مشکلہ مثل امالہ واشمام وتسہیل وغیرہ بہت کم ونادر ہیں۔

امام احمد رحمہ اللہ آپ کی قراءت پسند کرتے تھے اور اسی کے مطابق قرآن پڑھتے تھے۔

قال احمد عاصمٌ صاحب قرآنٍ وحمادٌ صاحب فقہ وعاصم أحبّ الینا۔ و قال ابن معین لا بأس بہ وقال العجلی کان صاحب سنّۃٍ وقراءۃٍ وکان ثقۃً رأساً فی القراءۃ وعن ابی زرعۃ انہ ثقۃ وقال ابوبکر بن عیاشؒ سمعتُ ابا اسحاق یقول ما رأیتُ اقرأ من عاصم۔

وقال ابنُ عیاشؒ دخلتُ علی عاصم وقد احتضر فجعلتُ اسمعہ یُردّد ھٰذہ الآیۃ نُحقّقھا کأنہ فی المحراب۔ "ثم رُدّوا الی اللّٰہ مولاھم الحق الا لہ الحکم وھو اسرع الحاسبین۔

امام عاصمؒ کی وفات عند البعض ۱۲۷ھ اور عند ابن سعد ۱۲۸ھ میں ہوئی۔ کذا قال ابن حجرؒ فی التہذیب۔

امام عاصمؒ کی قراءت کے معروف دو راوی ہیں۔

اوّل ابوبکر شعبۃ بن ابی عیاش کوفیؒ۔

دوم ابو عمر حفص بن سلیمان کوفیؒ۔

موجودہ زمانہ میں بلکہ ابتداء سے لے کر آج تک دنیا کے اکثر حصّے میں روایتِ حفص ہی کے مطابق قرآن پڑھا جاتا ہے۔ یعنی قراءتِ عاصمؒ بروایتِ حفصؒ اس وقت دنیا میں رائج ہے۔

مسألہ ثالثہ باب ھذا میں مسح علی الخفّین کی توقیت کا بیان مقصود ہے۔ اس سلسلے میں مشہور مذاہب دو ہیں۔ میں ایک تیسرا مذہب بھی ذکر کرتا ہوں۔

مذہب اوّل ۔ عند الجمہور مسح علی الخفّ موقّت ہے۔ یعنی مسافر تین دن اور تین رات تک اور مقیم صرف یوم ولیلہ تک مسح کر سکتا ہے۔ بالفاظِ دیگر مسافر کے لیے مسح الی ثلاثۃ

ایام ولیالیہن جائز ہے۔ اور مقیم کیلئے یوم ولیلہ تک جائز ہے وبہ قال ابوحنیفۃ والشافعیؒ واحمدؒ وداؤدؒ والسلف والخلف من علماء الاسلام ومالکؒ فی قول۔

مذہب ثانی ۔ مقیم ومسافر جتنے دن چاہیں مسح کرسکتے ہیں۔ وبہ قال مالکؒ فی قولٍ ولیث ابن سعد۔

اِس مذہب والوں کے نزدیک مسح علی الخفین میں توقیت نہیں ہے۔

وفی النیل روی مثل ذلک عن عمرؓ وعقبۃ بن عامرؓ وعبد اللہ بن عمرؓ والحسن البصریؒ۔ قاضی عیاضؒ لکھتے ہیں۔ ومشھور مذھب مالک انہ لاحد لہ ولا توقیت وھو احد قولی الشافعی وقول الاوزاعی واللیث۔

وروی عن مالک للمقیم من الجمعۃ الی الجمعۃ وتأولھا شیوخنا ای ینزعھما للغسل وھذا مبنیٌّ علی عدم التوقیت وذھب بعضھم الی انّ حدّہ من الحدث الی الحدث۔ انتہیٰ۔

کتاب رحمۃ الامۃ میں ہے۔ وھو القدیم من قولی الشافعی۔

کتاب بنایہ میں ہے ویُروی ھذا القول عن الشعبی وربیعۃ واللیث واکثر اصحاب مالک وسمع مطرب مالکًا یقول التوقیت بدعۃٌ۔

اِس سے قبل باب میں یہ تفصیل گزرچکی ہے کہ مسح علی الخفین میں امام مالک رحمہ اللہ سے چھے اقوال منقول ہیں۔

مذہب ثالث ۔ بعض ائمہ مدتِ مسح میں زمانے سے قطع نظر تعدّدِ صلوات کو معتبر مانتے ہوئے کہتے ہیں۔ کہ مقیم صرف پانچ نمازیں مسح علی الخفین سے پڑھ سکتا ہے۔ اور مسافر مسح سے پندرہ نمازیں پڑھ سکتا ہے۔ لیکن یہ قول مردود ہے اور صریح احادیث کے خلاف ہے۔ احادیث میں توقیت بالزمان کا ذکر ہے نہ کہ توقیت بتعدّد صلوات کا ذکر۔

قال العینی فی البنایۃ وحکی ابن المنذر عن سعید بن جبیرؒ انہ یمسح من غدوۃ الی اللیل وعن الشعبیؒ وابی ثورؒ وسلیمان بن داؤدؒ انہ لایصلی بہ الّا خمس صلوات ان کان مقیمًا وخمس عشرۃ ان کان مسافرًا۔ وھو مذھبٌ مردودٌ لانّ التوقیت بالزمان لا بتعدّد الصلوات۔ انتہیٰ۔

فائدہ۔ یہ اختلاف حالتِ اعتدال وحالتِ غیرضرورت میں ہے۔ البتہ ضرورت کی وجہ سے عند الجمہور والاحناف بھی مسح میں توقیت نہیں ہے۔ وفی المحیط لوخاف علی رجلیہ یمسح علی خفّیہ من غیر توقیتٍ للضرورۃ وفی جوامع الفقہ المسافر بعد الثلاث یمسح علی خفّیہ لخوف البرد للضّرورۃ۔

دلائل امام مالکؒ۔ امام مالک رحمہ اللہ یعنی اصحاب مذہب ثانی نفی توقیت پر متعدد ادلہ پیش کرتے ہیں۔

دلیل اوّل۔ روی الطحاوی عن ابی بن عمارۃ وصلّی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم القبلتین انّہ قال یا رسولَ اللہ اَمسحُ علی الخفّین؟ قال نعم۔ قال یومًا یا رسول اللہ؟ قال نعم۔ ویومین قال ویومین۔ قال ویومین یا رسول اللہ؟ قال نعم۔ وثلاث۔ قال وثلاث یا رسول اللہ؟ قال نعم حتّی بلغ سبعًا ثم قال امسح مابدا لك۔

واخرجہ ابوداؤد بلفظ "انّہ قال یارسول اللہ امسح علی الخفین؟ قال نعم قال یومًا قال ویومین قال وثلاثۃ؟ قال نعم وماشئت۔ واخرجہ الدارقطنی والبیہقی ایضًا۔

جمہور حدیثِ ابن عمارہ کے متعدد جوابات دیتے ہیں۔ ان میں سے بعض اجوبہ کی توضیح درج ذیل ہے۔

جواب اوّل۔ اس حدیث میں تین دن سے زیادہ مسح علی الخفین کی اجازت سے تسلسلِ مسح بلا نزع الخفین مراد نہیں ہے۔

یعنی یہ مراد نہیں ہے کہ جس طرح تین دن تک بغیر نزع خفّین مسح جائز ہے۔ تین دن سے زائد بھی اسی طرح بلا نزع خفّین مسح جائز ہے۔ بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ معروف طریقہ سنّت کے مطابق مسح کرنا سات دن یا اس سے بھی زیادہ دنوں تک جائز ہے۔

معروف طریقہ سنّت یہ ہے۔ کہ مقیم ہر یوم کے بعد اور مسافر ہر ثلاثۃ ایام کے بعد نزعِ خفّین کرے اور پھر تجدید لبس بعد الطہارۃ کرتے ہوئے مسح شروع کرے۔ و ہٰکذا استمرارًا۔

یہ ہے شریعت کا قاعدہ کلیہ مسح مقیم ومسافر کے لیے۔ سنّت کے اس معروف

قاعدہ کلّیہ کے مطابق سات دن تک بھی مسح جائز ہے بلکہ ایک ماہ یا کئی ماہ تک بھی جائز ہے۔

ایسے احکام میں عموماً حوائج ضروریہ بشریہ اور شریعت کے معروف قواعد کلّیہ ملحوظ و معتبر ہوتے ہیں۔ اگرچہ ان کا ذکر صراحۃً حدیث میں نہ ہو۔ عُرفِ عام و عُرفِ خاص کا تقاضا بھی یہی ہے۔

مثلاً ایک طالب علم کہتا ہے کہ اس نے پورا ایک سال فلاں مدرسہ میں گزارا۔ تو اس سے عُرفاً معروف طریقے کے مطابق اقامت و رہائش در مدرسہ مراد ہے۔ اس سے یہ ظاہری مفہوم مراد نہیں ہو سکتا کہ وہ سارے سال میں کسی وقت بھی مدرسے سے باہر نہیں گیا کیونکہ یہ تو ناممکن ہے۔

جواب ثانی۔ یہ حدیث اُن احادیثِ کثیرہ مشہورہ متواترہ کے خلاف ہے جن میں توقیت کی تصریح ہے۔ لہٰذا عند التعارض احادیثِ مشہورہ یا متواترہ کو ترجیح ہے۔

علماء لکھتے ہیں۔ کہ جن احادیثِ کثیرہ متواترہ سے مسح ثابت ہوتا ہے تقریباً وہی احادیثِ کثیرہ متواترہ توقیت پر بھی دال ہیں اور توقیت کے لیے بھی مثبت ہیں۔ پس اگر مسحِ خفّین کا ثبوت یقینی ہے تو توقیت کا ثبوت بھی یقینی ہے۔ اور اگر مسحِ خفّین سے تواتر کی وجہ سے انکار کی گنجائش نہ ہو تو توقیت سے بھی انکار کی گنجائش نہیں ہے۔

بالفاظِ دیگر توقیت سے انکار درحقیقت مسحِ خفّین سے انکار کے مترادف ہے۔ کیونکہ دونوں حکموں کا اثبات ایک قسم کی احادیث سے ہوتا ہے۔

جواب ثالث۔ سابقہ بیان سے قطع نظر ہم کہتے ہیں۔ کہ احادیثِ توقیت و احادیثِ نفیِ توقیت میں تعارض ہے۔ اور یہ دونوں قسم مرفوع احادیث کی ہیں۔

تو ہم خلفائے راشدین کے عمل کو حاکم و حَکَم تسلیم کرتے ہوئے اس کے مطابق عمل کرنا چاہتے ہیں۔ خلفائے راشدین کا متفق علیہ عمل یا قول احادیثِ مرفوعہ متعارضہ کے لیے شرح کا حکم رکھتا ہے۔ حدیثِ مرفوع ہے۔ علیکم بسنّتی وسنّۃ الخلفاء الراشدین المھدیین اور خلفائے راشدین کا عمل بھی اور قول بھی مطابقِ توقیت ہے۔

استذکار میں ہے وعمل بالمسح ابوبکر وعمر وعثمان وعلی وسائر اھل بدر واھل الحدیبیۃ وغیرھم من المھاجرین والانصار ولم یُروَ عن احد من الصحابۃ

انکار المسح علی الخفین الا عن ابن عباس وعائشۃ وابی ھریرۃ رضی اللہ عنھم۔ انتھی۔

والظاھر من قولہ وعمل بالمسح ابو بکر الخ المسح مع التوقیت اذھو المتبادر الی الذھن وھو الموافق للاحادیث المرویۃ المرفوعۃ وغیر المرفوعۃ وھو الموافق لما روی عنھم فقد اخرج مسلم عن علی رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جعل للمقیم یوما ولیلۃ وللمسافر ثلاثۃ ایام ولیالیھا

واخرج البزار وابو یعلی عن عمر رضی اللہ عنہ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یأمرنا بالمسح علی ظاھر الخف للمسافر ثلاثۃ ایام وللمقیم یوم ولیلۃ۔

واخرج ابن حبان واحمد واسحاق عن ابی بکر رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقت فی المسح علی الخفین ثلاثۃ ایام ولیالیھن للمسافر وللمقیم یوم ولیلۃ۔

یہ تین خلفائے راشدینؓ کی مرفوع روایات ہیں۔

اسی طرح بنایہ وشرح معانی الآثار میں روایت عثمانؓ عند ابی عمرؒ کا حوالہ موجود ہے اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ ان خلفائے اربعہؓ کا اپنا عمل بھی اپنی روایتِ توقیت کے مطابق توقیت پر ہی ہوگا۔

جواب رابع۔ احادیثِ توقیت وعدم توقیت میں تعارض ہے تو ہم طریقۂ احتیاط کو حکم مقرر کرتے ہوئے اس کے مطابق عمل کرتے ہیں۔ بلاریب عند التعارض احوط طریقہ اختیار کرنا تقویٰ کا تقاضا ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ یہاں توقیت ہی احوط طریقہ ہے نہ کہ عدمِ توقیت۔

جواب خامس۔ احادیث مرفوعہ میں تعارض ہے۔ تو ہم صحابہؓ کے تعامل کے مطابق عمل کرتے ہیں۔ صحابہ رضی اللہ عنہم طرقِ سنت اور تمام احکامِ شریعت کے مدار و مرجع ہیں۔ ان کا مجمع علیہ عمل کسی طرح بھی طریقۂ سنت کے خلاف نہیں ہوسکتا۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل توقیت پر تھا۔

بہرحال صحابہؓ کا اجماع قوی دلیل ہے۔ صحابہؓ کے اجماع پر احادیث مسح علی الخفین دال ہیں کیونکہ جن احادیث میں مسح علی الخفین مروی ہے ان سب میں یا اکثر میں توقیت بھی مروی ہے۔

جواب سادس۔ حدیثِ ابن عمارہؓ واقعہ جزئیہ ہے۔ یہ واقعہ کسی اعذار و محتملات پر محمول ہو سکتا ہے۔ واقعہ جزئیہ و واقعہ شخصیہ ہونے کی دلیل صیغہ "امسح" ہے۔ جو واحد متکلم ہے۔ اسی طرح "وماشئت" اور یہ قول۔ نعم وما بدا لك۔ بصیغۂ واحد مخاطب یہ سب تخصیص پر دال ہیں۔

لہٰذا یہ زیادۂ مسح علی الثلاث کی اجازت کسی خاص جزئی عذر کی وجہ سے ابن عمارہؓ کے ساتھ مخصوص ہے۔

بہرحال یہ جزئی واقعہ ہے اور دیگر احادیثِ توقیت میں مطلق مقیم و مسافر کے لیے توقیت کا اشتراط کُل امّت کے لیے امرِ عام و حُکم کلی ہے۔ اور معروف و مسلّم قانونِ کلّی ہے محدّثین کا کہ ایسے موقعہ پر حُکمِ کلّی پر مشتمل احادیث کو ترجیح ہوتی ہے۔

جوابِ سابع۔ ممکن ہے کہ حدیثِ ابن عمارہؓ میں عدمِ توقیت کسی عذر و ضرورت پر مبنی ہو اور وہ عذر یا تو شدّتِ برد تھا۔ یا یہ کہ ان کے رجلین زخمی تھے یا ان میں کوئی اور تکلیف تھی۔ اور ایسی صورت میں عند الجمہور بھی توقیت پر عمل کرنا لازم نہیں ہے۔

وفی المحیط لو خاف علی رجلیہ یمسح علی خفّیہ من غیر توقیتٍ للضرورۃ۔

جوابِ ثامن۔ حدیث ابن عمارہؓ بجمیع اسانیدہ ضعیف ہے۔ لہٰذا وہ قابلِ احتجاج نہیں ہے اس کی متعدد سندیں ہیں اور وہ سب ضعیف اور واہی ہیں۔

دارقطنیؒ۔ ابوداؤدؒ۔ امام احمدؒ۔ ابن حبانؒ۔ ابن عبد البر مالکیؒ وغیرہ بہت سے محدّثین نے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔ قال ابوداؤد هذا الحدیث لیس بالقوی واختلف فی اسنادہ وقال الدارقطنی اسنادہ لا یثبت۔

وقال ابوزرعۃ سمعتُ احمد بن حنبل یقول حدیث ابی بن عمارۃ لیس بمعروف الاسناد۔

قال الشوکانی وقال ابن حبان لستُ اعتمد علی اسناد خبرہ وقال ابن عبد البر لا یثبت ولیس لہ اسناد قائم۔

وبالغ الجوزقانی فذکرہ فی الموضوعاتِ وقال ابن القطان فیہ محمد بن زید و هو ابن ابی زیاد صاحب حدیث الصور قال فیہ ابو حاتم مجهول ویحیی بن ایوب مختلفٌ فیہ وهو ممّن عِیب علی مُسلم اخراج حدیثہ۔

وقال ابن العربی وفی طریقہ ضُعَفاء ومجاهیلُ منهم عبد الرحمٰن بن رزین ومحمد بن یزید وایوب بن قطن ۔

وقال البخاری حدیث مجهول لا یصح وقال احمد رجالہ لا یعرفون وقال النووی اتفقوا علی انہ ضعیف مضطرب لا یحتج بہ ۔

دلیل ثانی۔ امام مالک رحمہ اللہ کی دوسری دلیل روایت عُقبۃ بن عامرؓ ہے ۔

فروی الحاکم من حدیث عقبۃ بن عامر الجهنیؓ أنہ قدم علی عمر رضی اللہ عنہ بفتح دمشق قال وعلیّ خِفافٌ فقال لی عمر کم لک یاعقبۃ منذ کم لم تنزع خُفّیک فذکرتُ من الجمعۃ منذ ثمانیۃِ ایامٍ فقال أحسنتَ وأصبتَ السنّۃ۔ قال الحاکم حدیثٌ صحیحٌ علی شرط مسلم۔ ورواہ الدارقطنی والبیهقی ایضًا۔

وروی الطحاوی باسنادِہ عن عقبۃ قال اتردت من الشام الی عمر فخرجتُ من الشام یوم الجمعۃ ودخلتُ المدینۃ یوم الجمعۃ فدخلتُ علی عمر وعلیّ خُفّان مجرمقانیّان فقال لی متٰی عهدُک یاعقبۃ بخلع خُفّیک (وعند الدارقطنی متی أولجتَ خفّیک فی رجلیک) فقلتُ لبستُهما یوم الجمعۃ وهٰذہ الجمعۃ (وزاد الدارقطنی قال فهل نزعتَهما قلتُ لا) فقال لی أصبتَ السنّۃَ۔ قال الدارقطنی صحیح الاسناد ۔

اثرِ عُقبۃؓ میں تصریح ہے کہ انہوں نے پورے ہفتہ تک خُفّین پر مسح کیا۔ اور عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس قول "اَصبتَ السنّۃَ" ای السنّۃ النبویّۃ سے معلوم ہوا کہ عدمِ توقیت سنّتِ نبوی ہے۔

اس اثر کے متعدّد جوابات جمهور نے دیے ہیں۔ آگے ان جوابات کی تفصیل و توضیح ہے۔

جوابِ اوّل۔ علی التسلیم کہ یہ اثر عدمِ توقیت پر دال ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ قول عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ جوکہ مرفوع احادیث کے خلاف ہے۔ اور اس قسم کے تعارض کے موقعہ پر بلاریب مرفوع احادیث کو ترجیح ہوتی ہے۔

جوابِ ثانی۔ یہ اثر اگرچہ صحیح ہے لیکن خبر واحد ہے۔ اور توقیتِ مسح اخبارِ متواترہ سے ثابت ہے۔ اور متواتر کے مقابلے میں خبر واحد سے استدلال درست نہیں ہے۔

جوابِ ثالث۔ تواترِ توقیت سے قطع نظر ہم کہتے ہیں کہ احتیاط توقیت کے لیے مؤیّد ہے۔

وہو ظاہر لایخفی۔ کیونکہ مسح علی الخفین رخصت ہے جس میں توقیت ثابت ہے۔ اور رخصت میں توقیت یعنی تقلیلِ مدّت احوط ہے بنسبت عدم توقیت کے یعنی بنسبت زیادۃِ زمانہ کے جس پر اثرِ عقبہؓ دال ہے۔

ابن العربی رحمہ اللہ لکھتے ہیں احادیث نفی التوقیت ضعیفۃٌ واما التوقیتُ فی الحضر والسفر فهو الصحیح المستقر لصحۃ الاحادیث فیہ ووقوف الرخصۃ عندہ ورحم اللہ المطہرۃ عائشۃؓ لما سُئِلت عن هٰذہ المسألۃ۔ قالت متورعۃً مُنصِفۃً ایتِ علیًّا بن ابی طالبؓ فانہ اعلم بذلک منّی فقال علیؓ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح المسافر ثلاثۃ ایام والمقیم یومًا ولیلۃً۔

وحدیث عمرؓ لیس بنصّ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فالنصُّ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اولٰی من قول عمر المطلق والمسح علی الخفّین رخصۃ و الثابت منہا التوقیت والزیادۃُ علیہ لم تثبت فوجب ان یرجع الی الاصل وہو غسل الرجلین انتھٰی۔

جوابِ رابع۔ اثر عقبہؓ عن عمرؓ توقیت کی نفی کرتا ہے۔ اور عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اثباتِ توقیت کے بارے میں مرفوع احادیث بھی مروی ہیں اور موقوف بھی۔ الغرض آثارِ عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ متعارِض ہیں لہٰذا توقیت پر دال آثار راجح ہیں۔ کیونکہ توقیت سنّتِ مشہورہ ہے

جوابِ خامس۔ ممکن ہے کہ عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے آثار متعارضہ میں یوں تطبیق کی جائے کہ اثر عقبہؓ محمول ہے اُس زمانے پر جس میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو احادیثِ توقیت کا علم نہ تھا۔ بعد میں آپ کو توقیتِ مسح کے بارے میں صریح اقوالِ نبی علیہ السلام کا جب علم ہوا تو آپ نے توقیت کی طرف رجوع فرمایا۔ فاندفع التعارض۔

بیہقی رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔ کہ ممکن ہے۔ کہ عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اوّلاً عدم توقیت کے قائل ہوں، بعد میں توقیت کی طرف رجوع فرمایا ہو۔

قال البیهقی وقد روینا عن عمر بن الخطابؓ التوقیت فامّا ان یکون رجع الیہ حین جاءہ التثبّت عن النبی علیہ السلام فی التوقیت وامّا ان یکون قولہ الذی یُوافق السنۃ المشهورۃ اولٰی انتهٰی۔

الغرض عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے توقیت کے متعدد آثار مروی ہیں اور وہ راجح ہیں۔
فاخرج الطحاوی باسنادہ عن سوید بن غفلۃ قال قلنا لبنانۃ الجعفی (کذا فی بعض نسخ الطحاوی بتقدیم الباء علی النون والصواب نُباتۃ بتقدیم النون المضمومۃ علی الباء کما ضبطہ العینی) وکان أجرأنا علی عمر سلہ عن المسح علی الخفین فسألہ فقال للمسافر ثلاثۃ ایام ولیالیھن وللمقیم یوم ولیلۃ۔ واخرجہ ابن ابی شیبۃ ایضًا۔
واخرج الطحاوی باسنادہ عن ابی عثمان ان عمرؓ قال مَن ادخل قدمیہ و ھما طاھرتان فلیمسح علیھما الی مثل ساعتہ من یومہ ولیلتہ۔ واخرج الطحاوی باسنادہ عن زید بن وھب قال کتب الینا عمر فی المسح علی الخفین للمسافر ثلاثۃ ایام ولیالیھن وللمقیم یوم ولیلۃ۔
واخرجہ ابن ابی شیبۃ وسعید بن منصور ایضًا۔

جواب سادس۔ اثر عقبہؓ کا ایک صحیح اور قوی محمل یہ بھی ہے۔ کہ یہ حالتِ فقدانِ ماء پر محمول ہے۔ جس کا حکم شرعی تیمم ہے۔
بنابریں جواب محصولِ کلام یہ ہے۔ کہ عقبہؓ ملکِ شام سے بطرفِ مدینہ جس طریق (راستہ) پر سفر کر رہے تھے اُس میں وضوء کا پانی دستیاب نہ تھا۔ لہذا وہ ماءِ طہور کے فاقد تھے اور ایسے مسافر کے لیے حکم شرعی تیمم ہی ہے۔
پس عقبہ بن عامرؓ نے زمانہ سفر میں یعنی پورے سات یا آٹھ دن موزے اس لیے نہیں اتارے کہ وہ متیمم تھے۔ اور تیمم میں کسی وقت بھی نزع خفین لازم نہیں ہے۔
یہ جواب امام طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر فرمایا ہے۔ ثم قال الطحاوی بعد ذکر ھذا الجواب " وھذا الوجہ اولی ما حُمل علیہ ھذا الحدیث لیُوافق ما روی عن عمر سواہ ولایضادہ انتھی۔

جواب سابع۔ قول عمر رضی اللہ عنہ " اَصبتَ السنۃ " کا معنی ہے۔ اصبتَ السُّنۃَ۔ ای فی المسح والعمل بالمسح۔ پس حاصل قول ھذا یہ ہوا۔ کہ مسح خفین پر عمل کرنا سنت ہے۔ اور اس مفہوم و معنی کی صحت میں کوئی شک نہیں۔ کیونکہ بالاجماع مسح خفین سنت ہے۔ ولیس المراد السنۃ فی المدۃ ای مدۃ الجمعۃ۔

قال الامام ابوبکر الجصّاص قد ثبت عن عمر التوقیت علی الحد الذی بیّناہ فاحتمل ان یکون قولہ لعُقبۃ حین مسح علی خُفّیہ جمعۃً۔ "اصبتَ السُّنّۃَ"۔ یعنی انک اَصبتَ السنّۃ فی المسح۔

وقولہ انہ مسح جمعۃً انما عنی بہ انّہ مسح جمعۃً علی الوجہ الذی یجوز علیہ المسح۔ کما یقول القائل مسحتُ شہرًا علی الخفّین وھو یعنی علی الوجہ الذی یجوز فیہ المسح لانّہ معلومٌ انہ لم یرد بہ انّہ مسح جمعۃً دائماً لا یفتر وانما اراد بہ المسح فی الوقت الذی یحتاج فیہ الی المسح کذلک انما اراد الوقت الذی یجوز فیہ المسح۔

وکما تقول صلّیتُ الجمعۃ شہرًا بمکّۃ والمعنی فی الاوقات التی یجوز فیہا فعل الجمعۃ۔ انتہٰی۔

سوال۔ یہ جواب دارقطنی کی ایک روایت کے پیش نظر صحیح نہیں ہے۔ ففی الدارقطنی متی اَولجتَ خُفّیک فی رجلیک فقلتُ لبستُہما یوم الجمعۃ وھٰذہ الجمعۃ قال فھل نزعتہما قلتُ لا قال اَصبتَ السنّۃَ۔

جواب۔ یہ طریقہ جس میں یہ زیادہ ہے غریب ہے۔ اور قابل اعتماد نہیں ہے۔ قال ابوبکر النیسابوری شیخ الدارقطنی ھذا حدیثٌ غریبٌ۔

نیز یہ جواب بھی ممکن ہے کہ یہ روایت بالمعنیٰ ہے حسب فہم الراوی۔

جواب ثامن۔ قولہ۔ "اَصبت السنۃ"۔ میں سنّت نبوی مراد نہیں ہے۔ تاکہ یہ دلیل بن جاتے امام مالک رحمہ اللہ کی۔ بلکہ سنّت سے عمر رضی اللہ عنہ کی اپنی اجتہادی رائے مراد ہے۔

عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے عدم توقیت کی تھی۔ اور خلفائے راشدینؓ کے قول و رائے پر بھی سنّت کا اطلاق ہوتا رہتا ہے۔ حدیث مرفوع ہے۔ علیکم بسنّتی وسنّۃ الخلفاء الراشدین المھدیّین۔ اور عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو توقیت کی مرفوع احادیث کا علم نہ تھا۔

قال الطحاوی فامّا ما رویتموہ عن عمرؓ بقولہ "اصبت السنۃ" فلیس فی ذلک دلیلٌ علی انہ عندہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لانّ السنّۃ قد تکون من

خلفائہ ایضاً فقد یجوز ان یکون عمرؓ رأی ماقال لعقبۃ وھو من الخلفاء الراشدین المہدیین فسمّی رأیہ ذلک سنۃً مع انّہ قد جاءت الآثار المتواترۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ذلک بتوقیت المسح انتہی بحذف۔

دلیل ثالث۔ عن کثیر بن شنظیر عن الحسن البصری قال سافرنا مع اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکانوا یمسحون خفافہم بغیر وقت ولا عدد کذا فی نصب الرایۃ و رواہ ابن الجہم فی کتابہ۔

بعض روایات کے الفاظ یوں ہیں۔ عن الحسن انّہ سُئل عن المسح علی الخفّین فی السفر فقال کنّا نسافر مع اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلا یُوقّتون

جواب اوّل۔ اس اثر کی سند ضعیف ہے۔ کیونکہ اس میں ایک راوی کثیر ضعیف ہے۔ قالہ ابن حزم۔ قال ابن حزم کثیر ضعیف جدّاً۔

جواب ثانی۔ مشہور و متواتر احادیث میں تصریح ہے۔ کہ صحابہؓ توقیت کے قائل تھے۔ لہٰذا اس اثر سے استدلال درست نہیں ہے۔ کیونکہ یہ احادیثِ کثیرہ صحیحہ متواترہ کے خلاف ہے۔

جواب ثالث۔ "لایُوقّتون" میں تکثیر مدّت کی طرف اشارہ نہیں۔ بلکہ مدّتِ مقرّرہ شرعاً للمسافر سے تقلیل کی طرف اشارہ ہے۔ اور مدّتِ مقرّرہ شرعاً سے تقلیلِ مدّت پر عمل کرنا باتّفاق جائز ہے۔ اختلاف مدّتِ مقرّرہ شرعاً پر زیادۃ میں ہے۔ اور یہ زیادۃ یہاں مراد نہیں ہے۔

لہٰذا یہ حدیث جمہور کے خلاف نہیں ہے۔ فمعنیٰ قولہ "لایُوقّتون" ای لایُداومون علی المدّۃ المتعیّنۃ شرعاً للمسافر وھی ثلاثۃ ایام بل ینزعون الخفّین قبل اِتمام ثلاثۃ ایام ولیس معناہ انہم کانوا یتجاوزون المدّۃ المعیّنۃ للمسافر وھی ثلاثۃ ایام۔

بنابریں جواب اثر حسن بصریؒ کا مطلب یہ ہے۔ کہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سفر میں مسح کی اکثر مدّت یعنی پورے تین دن تک مسلسل مسح کرنے کی پابندی نہیں کرتے تھے۔ بلکہ وہ عموماً تین دن کے اتمام سے قبل خفّین اتار کر غسل رجلین کی تجدید کرتے تھے۔ کیونکہ تجربہ اس بات پر شاہد ہے کہ مسلسل موزے پہنے رکھنے سے دل و دماغ پر بوجھ

پڑتا ہے اور ضیق قلب محسوس ہوتی ہے۔

دلیل رابع ۔ عن خزیمۃ بن ثابت رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال المسح علی الخفین ثلاثۃ ایام (للمسافر) وللمقیم یوم ولیلۃ ۔ رواہ ابوداؤد والطحاوی ثم قال ابوداؤد رواہ منصور بن المعتمر عن ابراھیم التیمی باسنادہ ۔ ولو استزدناہ لزادنا وفی روایۃ الطحاوی قال أی خزیمۃؓ ولو اطنب السائل فی مسألتہ لزادہ ۔

جواب اوّل ۔ یہ حدیث خزیمہؓ جس میں زیادۃ ہے ضعیف ہے ۔ اس میں تین علل ہیں ۔

اوّل یہ کہ اس کی سند میں اختلاف ہے ۔

دوم یہ کہ یہ منقطع ہے ۔ کیونکہ ابوعبداللہ جدلیؒ کا سماع از خزیمہؓ ثابت نہیں ہے قالہ البخاریؒ ۔

سوم ۔ ابوعبداللہ جدلیؒ کی روایت معتمد علیہ نہیں ہے ۔ قال ابن حزم انّ اباعبداللہ الجدلی لایعتمد علی روایتہ ۔

جواب ثانی ۔ اس حدیث کا متن مضطرب ہے ۔ کیونکہ بعض روایات میں یہ زیادۃ اعنی ۔ لو استزدناہ لزادنا موجود ہے اور بعض میں یہ موجود نہیں ہے ۔ والتفصیل قد تقدم ۔

جواب ثالث ۔ یہ عدم توقیت اور اثباتِ زیادۃ علی ثلاثۃ ایام راوی کا اپنا ظن اور خیال ہے لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں ہے ۔ استدلال صاحبِ شریعت کے قول سے درست ہوتا ہے نہ کہ راوی کے ظن سے ۔

قال ابن حزم فی المحلی ثم لو صحّ لما کانت لھم فیہ حجۃٌ لانہ لیس فیہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اَباح المسحَ اکثر من ثلاثٍ ولکن فی آخر الخبر من قول الراوی ۔ ولو تمادی السائل لزادنا ۔ وھذا ظنٌّ وغیبٌ لایحلّ القطعُ بہ فی آخبار الناس فکیف فی الدین الّا انہ صح من ھذا اللفظ انّ السائل لم یتمادّ فلم یزدھم شیئاً فصار ھذا الخبر لو صحّ حجۃً لنا علیھم ومُبطِلا لقولھم ومبیّناً للتوقیت ۔ انتھی ۔

دلیل خامس ۔ روی الحاکم فی المستدرک باسنادہ عن انسؓ انّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا توضأ أحدُکم ولبس خفّیہ فلیصل فیھما ولیمسح علیھما ثم لایخلعھما ان شاء الّا من جنابۃ ۔ قال الحاکم اسنادہ صحیح علی شرط مسلم ورُواتہ عن آخرھم ثقات ۔

عن خزيمة بن ثابت ولا يصح قال علی بن المدینی قال یحییٰ قال شعبة لم یسمع ابراهیم النخعی عن ابی عبد الله الجدلی حدیث المسح وقال زائدة عن منصور کنا فی حجرة ابراهیم التیمی ومعنا ابراهیم النخعی فحدثنا ابراهیم التیمی عن عمرو بن میمون عن ابی عبد الله الجدلی عن خزیمة بن ثابت عن النبی صلی الله علیه وسلم فی المسح علی الخفین قال محمد احسن شئ فی هذا الباب حدیث صفوان بن عسال قال ابو عیسٰی وهو قول العلماء من اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم والتابعین ومن بعدهم من الفقهاء مثل سفیان الثوری وابن المبارك والشافعی واحمد واسحاق قالوا یمسح المقیم یوما ولیلة والمسافر ثلٰثة ایام ولیالیهن وقد روی بعض اهل العلم انهم لم یوقتوا فی المسح علی الخفین وهو قول مالك بن انس والتوقیتُ اصح۔

اس حدیث سے بھی عدم توقیت ثابت ہوتا ہے۔

جواب اوّل۔ یہ حدیث دیگر متواتر احادیثِ توقیت کے خلاف ہے اور احادیثِ متواترہ کو خبر واحد پر ترجیح ہوتی ہے۔

جواب ثانی۔ ابن الجوزیؒ لکھتے ہیں کہ یہ محمول ہے مدّتِ مسح پر یعنی مدّتِ یوم ولیلہ یا مدّتِ ثلاثہ ایام پر۔

پس حدیثِ ھذا کا مطلب یہ ہوا کہ اگر وہ شخص چاہے تو وہ مدّتِ مسح کے آخر تک نزعِ خفّین نہ کرے اِلّا یہ کہ وہ جنُب ہو۔ قال ابن الجوزی فی التحقیق انه محمول علی مدة الثلاث وقال ابن حزم هذا مما انفرد به اسد بن موسی عن حماد واسد منکر الحدیث لا یحتج به. کذا فی البنایة۔

قال الامام ابو بکر الجصاصؒ فان قیل لما جاز المسح وجب ان یکون غیر موقت کمسح الرأس

قيل له لاحظّ للنظر مع الاثر فان كانت اخبار التوقيت ثابتة فالنظر معها ساقطٌ وان كانت غير ثابتة فالكلام حينئذٍ ينبغي ان يكون فى اثباتها وقد ثبت التوقيت بالاخبار المستفيضة من حيث لا يمكن دفعها۔

وايضًا فانّ الفرق بينهما ظاهر من طريق النظر وهو انّ مسح الرأس هو المفروض فى نفسه وليس ببدلٍ عن غيره والمسح على الخفّين بدلٌ عن الغسل مع امكانه من غير ضرورة فلم يجز اثباته بدلًا الّا فى المقدار الذى ورد به التوقيت۔

فان قيل قد جاز المسح على الجبائر بغير توقيتٍ وهو بدلٌ عن الغسل۔

قيل له امّا على مذهب ابى حنيفةً فهذا السوال ساقطٌ لانّه لا يوجب المسح على الجبائر وهو عنده مستحب تركه لا يضرّ وعلى قول ابى يوسف ومحمد ايضًا لا يلزم لانّه انما يفعله عند الضرورة كالتيمّم والمسح على الخفّين جائز بغير ضرورة فلذلك اختلفا۔ انتهى۔



قد تمّ الجزء الثانى من رياض السّنن و يتلوه الجزء الثالث و اوّله ، باب فى المسح على الخفّين أعلاه و اسفله

فہرست مسائل ریاض السنن

صفحہ نمبر | موضوع

تم الفہرس

فهرستُ مؤلفات الروحَاني البَازي

أعلى الله درجاته في دارالسّلام و طيّب آثاره

ندرج ههنا مؤلفات المحدّث المفسّر الفقيه الرحلة الحجّة الشهير في الآفاق جامع المعقول و المنقول أمير المؤمنين في الحديث العلامة الأوحدي و الفهامة اللوذعي الشاعر اللغوي الأديب الشيخ مولانا محمد موسى الروحاني البازي وآثاره العلمية الخالدة . رَحمه الله تعالى رحمة واسعة .

﴿ قال الشيخ الروحاني البازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بعض مؤلفاته : تصانيفي بعضها باللغة العربية وبعضها بلغة الأردو وبعضها بالفارسية وغيرها من الألسنة ثم إن بعضها مطبوعة وبعضها غير مطبوعة لعدم تيسر أسباب الطباعة . و بعضها صغار و بعضها كبار و بعضها في عدة مجلدات .

وقد وفّقني الله تعالى للتصنيف في جميع الفنون الرائجة قديمًا وحديثًا في علماء الإسلام رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ مثل فنّ علم التفسير و فنّ أصوله و علم رواية الحديث و علم الفقه و أصوله و علم اللغة العربية و الأدب العربي و علم الصرف و علم الاشتقاق و علم النحو و علم الفروق اللغوية و علم العروض و علم القافية وعلم أصول العروض و في الدعوة الإسلامية والنصائح و علم المنطق و علم الطبيعي من الفلسفة و علم الإلٰهيات و علم الهيئة القديمة و علم الهيئة الحديثة و علم الأخلاق و علم العقائد الإسلامية وعلم الفِرق المختلفة و علم الأمور العامة و علم التاريخ و علم التجويد و علم القراءة . ولله الحمد و المنة .

وكذلك درست بتوفيق الله تعالى في المدارس والجامعات كتب أكثر هذه الفنون إلى مدة . ولله الحمد والمنة . ﴾

هذه أسماء نبذة من تصانيف الشيخ البازي رحمه الله تعالى في العلوم المختلفة و الفنون المتعددة من غير استقصاء

في علم التفسير

١ - شرح و تفسير لنحو ثلاثين سورةً من آخر القرآن الشريف. هو تفسير مفيد مشتمل على أسرار و علوم.

٢ - أزهار التّسهيل في مجلّدات كثيرة تزيد على أربعين مجلّدًا. هو شرح مبسوط للتفسير المشهور بأنوار التنزيل للعلامة المحقّق البيضاوي.

٣ - أثمار التكميل مقدمة أزهار التسهيل في مجلّدين.

٤ - كتابُ علوم القرآن. بيّن فيه المصنف البازي رحمه الله تعالى أصول التفسير ومباديه و علومه الكلية وأتى فيه بمسائل مفيدة مهمة إلى غاية.

٥ - تفسير آية " قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ " الآية. ذكر فيه المصنف البازي رحمه الله تعالى من باب سعة رحمة الله غرائب أسرار و عجائب مكنونة مشتملة عليها هذه الآية نحو سبعين سرًّا و هذه أسرار لطيفة مثيرة لساكن العزمات إلى غرفات نيرات في روضات الجنّات. فتحها الله عزّ وجلّ على المصنف وقد خلت عنها زبر السلف والخلف. ولله الحمد و المنة.

٦ - كتاب تفسير آيات متفرقة من كتاب الله عزّ وجلّ و هو مجموعة خطابات تفسيرية كان المصنف البازي يلقيها على الناس و يذيعها بوساطة الراديو في باكستان و ذلك إلى مدة.

٧ - كتاب ثبوت النّسخ في غير واحد من الأحكام القرآنية و الحديثية و حكم النسخ و أسراره ومصالحه. رسالة مهمة جدًّا فيها أسرار النسخ ما خلت عنها الكتب. كتبها المصنّف البازي دمغًا لمطاعن غلام أحمد برويز رئيس طائفة الملاحدة المنكرين حجيّة الأحاديث النبويّة في الأحكام الإسلامية. أبطل فيها المصنف البازي رحمه الله تعالى اعتراضات هذا الملحد على الإسلام وعلى حكم النسخ. و ذلك بعد ما اتّفقت مناظرات قلميّة و خطابيّة بين المصنّف و بين هـذا الملحد غلام أحمد و أتباعه.

٨ - فتح الله بخصائص الاسم الله. كتاب بديع كبير في مجلدين ضخمين ذكر فيه المصنف البازي رحمه الله تعالى نحو سبعمائة و خمسين من خصائص و مزايا للاسم الله (الجلالة) ظاهرية و باطنية لغوية و أدبية و روحانية و نحوية و اشتقاقية و عددية و تفسيرية و تاثيرية. و هو من بدائع كتب الدنيا ما

لا نظير له في كتب السلف والخلف ولا يطالعه أحد من العلماء أصحاب الذوق السليم والطبع المستقيم إلّا و هو يتعجب مما اجتهد المصنف البازي في جمع الأسرار و البدائع .

٩ - رسالة في تفسير "هدًى للمتّقين" فيها نحو عشرين جوابًا لحلّ إشكال تخصيص الهداية بالمتّقين .

١٠ - مختصر فتح الله بخصائص الاسم الله .

في علم الحديث

١ - شرح حصّة من صحيح مسلم .

٢ - شرح سنن ابن ماجه .

٣ - كتاب علوم الحديث . هذا كتاب مفيد مشتمل على مباحث و علوم من باب أصول الحديث رواية و دراية .

٤ - رياض السنن شرح السنن و الجامع للإمام الترمذي رحمه الله تعالى في مجلدات كثيرة .

٥ - فتح العليم بحلّ الإشكال العظيم في حديث "كما صلّيت على إبراهيم" . هذا كتاب كبير بديع لا نظير له . فتح الله تعالى فيه برحمته وفضله على المصنف البازي أبوابًا من العلوم ما مستها أيدي العقول وما انتهت إليها عقول العلماء الفحول إلى هذا الزمان . ذكر المصنّف في هذا الكتاب لحلّ هذا الإشكال العظيم نحو مائة و تسعين جوابًا . قال بعض العلماء الكبار في حق هذا الكتاب : ما سمعنا أن أحدًا من علماء السلف و الخلف أجاب عن مسألة دينية و معضلة علمية هذا العدد من الأجوبة بل و لا نصف هذا العدد .

٦ - أجر الله الجزيل على عمل العبد القليل .

٧ - كتاب الفرق بين النبي و الرسول . هذا كتاب بديع لطيف ذكر فيه المصنف البازي أكثر من ثلاثين فرقًا بين النبي و الرسول مع بيان عجائب الغرائب و غرائب العجائب و بدائع الروائع و روائع البدائع من باب علوم متعلقة بحقيقة النبوة و بشان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام . و هذا الكتاب لا نظير له في الكتب .

٨ - كتاب الدعاء . كتاب كبير نافع مشتمل على أبحاث مهمة لا غنى عنها .

٩ - النفحة الربانية في كون الأحاديث حجة في القواعد العربية . هذا كتاب كبير أثبت فيه المصنف البازي أن الأحاديث حجة في باب العربية و اللغة . و هو من عجائب الكتب .

١٠ - مختصر فتح العليم .

١١ - كتاب الأربعين البازية .

١٢ - الكنز الأعظم في تعيين الاسم الأعظم . كتاب جامع في هذا الموضوع لم تر العيون نظيرَه في كتب المتقدّمين ولم يقف أحد على مثيله في أسفار المتأخّرين .

١٣ - البركات المكيّة في الصلوات النبوية . كتاب بديع مبارك ذكر فيه المصنف البازي أكثر من ثمانمائة اسم محقَّق من أسماء النبي ﷺ في صورة الصلوات على خاتم النبيّين ﷺ .

١٤ - كتاب كبير على حجيّة الأحاديث النبويّة في الأحكام الإسلامية . كتبها المصنّف دمغًا لمطاعن طائفة الملاحدة المنكرين حجيّة الأحاديث النبويّة في الأحكام الإسلامية .

في علم أصول الفقه

١ - شرح التوضيح والتلويح . التوضيح والتلويح كتاب مغلق دقيق محقق جدًّا في أصول الفقه و يدرس في مدارس الهند و باكستان و أفغانستان وغيرها . وهو كتاب عويص لايفهم دقائقه وأسراره إلاّ الآحاد من أكابر الفن فشرحه المصنف البازي شرحًا محققا و أتى فيه ببدائع النفائس و نفائس البدائع .

في علم الأدب العربي

١ - شرح مفصل لديوان أبي الطيّب المتنبي .

٢ - شرح آخر مختصر لديوان أبي الطيب .

٣ - خصائص اللغة العربيّة و مزاياها . هو كتاب ضخيم نفيس لا نظير له في بابه فصل فيه المصنف البازي رحمه الله تعالى الفضائل الكلية و الجزئية لهذه اللغة المباركة و أتى فيه بلطائف وغرائب و بدائع و روائع تسرّ الناظرين و تهزّ أعطاف الكاملين و حق ما قيل : كم ترك الأول للآخر .

٤ - رشحات القلم في الفروق . هذا الكتاب مما يحتاج إليه كل عالم ومتعلم لم يصنف في هذا الموضوع أحد قبل ذلك أثبت فيه المصنف البازي علومًا و حقائق الفروق و دقائق الحدود و لطائف التعريفات للمصدر الصريح والمصدر المأوّل وحاصل المصدر واسم المصدر وعلم المصدر والجنس و اسم الجنس وعلم الجنس و الجمع و اسم الجمع و شبه الجمع والجنس اللغوي والفقهي والعرفي والمنطقي والأصولي و نحو ذلك من المباحث المفيدة إلى غاية .

٥ - شرح ديوان حسان رضي الله عنه .

٦ - الطوبٰى . قصيدة في نظم أسماء الله الحسنى شهيرة طبعت في صورة رسالة مستقلة أكثر من خمس و عشرين مرة استحسنها العوام و الخواص و استفادوا منها كثيرًا .

٧ - الحسنٰى . قصيدة في نظم أسماء النبي ﷺ طبعت في صورة رسالة منفردة مرارًا .

٨ - المباحث الممهدة في شرح المقدمة . رسالة نافعة في مباحث لفظ المقدّمة الواقع في الخطب .

٩ - ديوان القصائد . مشتمل على أشعاري و قصائدي .

في علم النحو

١ - بُغية الكامل السامي شرح المحصول و الحاصل لملاّ جامي . هذا شرح مبسوط محتو على مباحث و حقائق متعلّقة بالفعل والحرف والاسم و حدودها وعلاماتها و وقوعها محكومًا عليها و بها وغير ذلك من أبحاث تتعلّق بهذا الموضوع . و هذا كتاب لا نظير له في كتب النحو . فيه بدائع و حقائق خلت عنها كتب السلف و الخلف . و كتب بعض كبار العلماء في تقريضه : هذا الكتاب غاية العقل في هذا الموضوع . و من أراد أن يطلع على حقائق الاسم و الفعل و الحرف فوق هذا و أكثر من هذا فليستح .

٢ - التعليقات على الفوائد الضيائية للجامي . هذا شرح الكتاب للعلامة ملاّ جامي . و هو كتاب معروف و متداول في ديار باكستان و الهند و أفغانستان و بنغله ديش و غيرها و يدرس في مدارسها .

٣ - النجم السعد في مباحث " أمّابعد " . هذا كتاب مفيد لطيف بيّن فيها المصنف البازي رحمه الله تعالى مباحث فصل الخطاب لفظة " أمّابعد " و أوّل قائلها و حكمها الشرعي و إعرابها و ما ينضاف إلى ذلك من المباحث المفيدة و ذكر نحو ١٣٣٩٧٤٠ وجهًا و طريقًا من وجوه إعراب و طرق تركيب يحتملها "أمّابعد". و هذا من عجائب اللغة العربية فانظر إلى هذه الكلمة المختصرة و إلى هذه الوجوه الكثيرة .

٤ - لطائف البال في الفروق بين الأهل و الآل . هو كتاب صغير حجمًا كبير مغزى نافع جدًّا لا مثيل له في موضوعه . جمع فيه المصنف البازي فروقًا كثيرة و مباحث و دقائق يجهلها كثير من الناس و يحتاج إليها العلماء .

٥ - نفحة الرّيحانه في أسرار لفظة سبحانه . رسالة مفيدة مشتملة على أسرار هذه اللّفظة .

٦ - الطريق العادل إلى بغية الكامل .

٧ - كتاب الدرّة الفريدة ، في الكلم التي تكون اسمًا و فعلاً و حرفًا أو حوت قسمين من أقسام الكلمة الثلاثة . ذكر المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذا الكتاب الذي هو نظير نفسه كلمات تكون اسمًا مرة و حرفًا حينا و فعلا مرة أخرى . و هذا من غرائب كتب الدنيا و مما لا مثيل له .

٨ - رسالة في عمل الاسم الجامد .

٩ - النهج السهل إلى مباحث الآل و الأهل . كتاب نافع لأولى الألباب و سِفر رافع لدرجات الطلّاب لم تسمح في هذا الموضوع قريحة بمثاله ولم ينسج في هذا المطلوب ناسج على منواله . كتاب فريد جمع أبحاث الأهل و الآل منها الفروق بين هذه اللفظين التي بلغت أكثر من خمسة و ثلاثين فرقًا و منها الأقاويل في أصل الآل و منها المباحث و الأقوال في محمل آل النبي ﷺ والمراد بهم و غير ذلك من المباحث المفيدة المهمّة جدًّا .

١٠ - رسالة بديعة في حقيقة المشتق .

١١ - رسالة في حقيقة الفعل .

١٢ - رسالة في حقيقة الحرف .

في علم الصرف

١ - كتاب الصّرف . هو كتاب نافع على منوال جديد .

٢ - التصريف . كتاب دقيق في هذا الفن لا نظير له .

٣ - كتاب الأبواب و تصريفاتها الصغيرة و الكبيرة .

في علمي العروض و القوافي

١ - الرّياض الناضرة شرح محيط الدّائرة .

٢ - العيون الناظرة إلى الرياض الناضرة . هذا كتاب لطيف و مفيد جدًّا مشتمل على أصول هذا الفنّ و أنواع الشعر و ما يتعلّق بذلك من البدائع و الحقائق الشريفة .

٣ - كتاب الوافي شرح الكافي . هذا شرح مبسوط للكتاب المشهور بالكافي .

في اللغة العربيّة

١ - كتاب الفروق اللغوية بين الألفاظ العربية هو كتاب نافع جدًّا لكل عالم و متعلم و بغية مشتاقي

الأدب العربي أوضح فيه المصنف فروق مآت ألفاظ متقاربة معنى .

٢ - نعم النّول في أسرار لفظة القول . كتاب مفيد فصلت فيه أبحاث و مسائل متعلقة بلفظة القول و مادة " ق ، و ، ل " . و أتى فيه المصنف البازي أسرارًا و أثبت بالدلائل أن هذا البناء بحر فحدث عن البحر ولا حرج .

٣ - كتاب زيادة المعنى لزيادة المبنى . ذكر المصنّف فيه أن زيادة المادة و الحروف تدلّ على زيادة المعنى و أتى بشواهد من القرآن و الحديث و اللغة و أقوال الأئمة .

٤ - فتح الصمد في نظم أسماء الأسد المعروف بلقب نظم الفقير الروحاني في رثاء الشيخ عبدالحق الحقّاني . هذه قصيدة فريدة لا نظير لها في الماضي قد جمع فيها المصنف ما ينيف على ستمائة من أسماء الأسد و ما يتعلق بالأسد و هي في رثاء المحدّث الكبير مسند العَصر جامع المعقولات و المنقولات شيخ الحديث مولانا عبدالحق رحمه الله تعالى مؤسّس جامعة دارالعلوم الحقانية ببلدة أكوره ختك .

٥ - كتاب كبير في أسماء الأسد و ما يتعلق بالأسد .

٦ - رسالة في وضع اللغات .

في النصائح و الدعوة الإسلامية العامة

١ - تعليم الرفق في طلب الرزق .

٢ - استعظام الصغائر .

٣ - تنبيه العقلاء على حقوق النساء .

٤ - ترغيب المسلمين في الرزق الحلال و طِعمة الصالحين .

٥ - منازل الإسلام .

٦ - فوائد الاتفاق .

٧ - عدل الحاكم و رعاية الرعية .

٨ - جنة القناعة .

٩ - أحوال القبر و ذكر ما فيها عبرة .

١٠ - الموت و ما فيه من الموعظة .

١١ - مَن العاقل و ما تعريفه و حدّه .

١٢ - التوحيد و مقتضاه و ثمراته .

في علم التاريخ

١ - تحبير الحسب بمعرفة أقسام العرب وطبقات العرب. كتاب مفيد فيه بيان طبقات العرب وتفصيل أقسامهم و ما ينضاف إلى ذلك.

٢ - الصحيفة المبرورة في معرفة الفرق المشهورة. بيّن المصنف البازي في هذا الكتاب أحوال الفرق في المسلمين و تفاصيل مؤسس كل فرقة.

٣ - مرآة النّجباء في تاريخ الأنبياء. هذا كتاب تاريخي مشتمل على أهم واقعات الأنبياء وتواريخهم عليهم الصلاة و السلام.

٤ - التحقيق في الزنديق. رسالة لطيفة فيها تفصيل تعريف الزنديق و تحقيق لفظه و بيان مصداقه من الفرق الباطلة و حقق فيه المصنف البازي رحمه الله تعالى مستدلًّا بالكتاب و السنة وأقوال الأئمة الكبار أن الفرقة القاديانية أتباع المتنبي غلام أحمد الكذاب الدجال من الزنادقة و أنه لا يجوز إبقاؤهم في الدول الإسلامية بأخذ الجزية عنهم بل يجب قتلهم.

٥ - عبرة السائس بأحوال ملوك فارس. فصل المصنف البازي رحمه الله تعالى فيه تراجم ملوك فارس حسب ترتيب تملكهم وأحوال طبقتي ملوكهم الكينية و الساسانية و ما آل إليه أمرهم و في ذلك عبرة للمعتبرين.

٦ - غاية الطلب في أسواق العرب. كتاب أدبي تاريخي ذكر فيه المصنف البازي تواريخ الأسواق المشهورة في العرب و ما يتعلق بذلك الموضوع من حقائق أدبية.

٧ - إعلام الكرام بأحوال الملائكة العظام. بلغة أردو.

٨ - تراجم شارحي تفسير البيضاوي و مُحشّيه.

٩ - الطاحون في أحوال الطاعون.

١٠ - النظرة إلى الفترة. كتاب صغير مهم تاريخي في مصاديق زمن الفترة و أقسامها بأحكامها وما يتعلق بهذا الموضوع.

١١ - تاريخ العلماء و الأعيان.

١٢ - ترجمة سلمان الفارسي رضي الله عنه.

١٣ - توجيهات علمية لأنوار مقبرة سلمان الفارسي رضي الله عنه. كتاب بديع بيّن فيه المصنف رحمه الله تعالى نحو ثلاثين توجيها علميا لأنوار قبر سلمان الفارسي رضي الله عنه.

في علم المنطق

١ – شكر الله على شرح حمد الله للسنديلي. كتاب حمد الله شرح سلم العلوم للشيخ العلامة حمد الله السنديلي كتاب كبير مغلق دقيق محقق جدًّا في المنطق و هو مما يقرأ و يدرس في مدارس الهند و باكستان و أفغانستان و غيرها لازما و لا يفهم دقائقه و أسراره إلّا بعض أكابر الفن وللمصنف البازي رحمه الله تعالى شهرة في حل هذا الكتاب فشرحه شرحا محققا و أتى فيه ببدائع.

٢ – التعليقات على شرح القاضي مبارك لسلّم العلوم. كتاب القاضي مبارك كتاب نهائي في المنطق و أشهر كتاب في هذا الفن قد اشتهر بين العلماء و الطلبة بأنه عويص و عسير فهما لأجل العبارات الدقيقة الجامعة للأسرار العلمية و أنه لا يقدر على تدريسه و فهمه إلّا القليل حتى قيل في حقه: كاد أن يكون مجملا مبهما. و هذا الكتاب يدرس في مدارسنا و جامعاتنا فشرحه المصنف البازي شرحًا مبسوطا و سهل فهمه للعلماء و الطلبة.

٣ – التعليقات على سلّم العلوم.

٤ – التعليقات على شرح مير زاهد على ملاّ جلال.

٥ – الثمرات الإلهاميّة لاختلاف أهل المنطق و العربية في أن حكم الشرطية هل هو بين المقدم والتالي أو هو في التالي. بيّن المصنف البازي ثمرات و نتائج اختلاف الفريقين المذكورين في محل القضية الشرطية هل هوفيما بين الشرط و الجزاء أو في الجزاء فقط و فرع على ذلك غير واحد من أدقّ مسائل الحنفية و الشافعية و غير ذلك من الأسرار و هو كتاب عويص لا يفهمه إلّا الآحاد من أكابر الفن و لا نظير له.

٦ – شرح مبحث الوجود الرابطي من كتاب حمد الله (باللغة العربية).

٧ – شرح بحث الوجود الرابطي من كتاب حمد الله (بلغة الأردو).

٨ – التحقيقات العلميّة في نفي الاختلاف في محلّ نسبة القضيّة الشرطية بين علماء المنطق وعلماء العربية. هذا كتاب لانظير له عويص لايفهمه إلّا بعض الأفاضل الماهرين في المعقول و المنقول حقق فيه المصنّف البازي أن هذا الاختلاف وإن كان مشهورًا مسلّما لكن الحق أنه لا خلاف بين هاتين الطائفتين وأن محل النسبة إنما هو بين الشرط و الجزاء عند كلا الفريقين أهل المنطق و أهل العربية و أيّد المصنف مدعاه هذا بإيراد حوالات كتب النحو و ذكر أقوال أئمة النحو و حقق ما لا يقدر عليه إلّا مَن كان ذامطالعة وسيعة جدًّا.

في الطبعيات و الإلٰهيات من الفلسفة

١ - تعليقات على كتاب صدرا شرح هداية الحكمة للعلامة الصدر الشيرازي .

٢ - تعليقات على كتاب مير زاهد شرح الأمور العامة .

في علم الفلك القديم اليوناني البطليموسي

١ - شرح التصريح على التشريح. هذا شرح جامع مبسوط لكتاب التصريح المشهور المتداول في مدارس الهند و باكستان و أفغانستان و غيرها .

٢ - التعليقات على شرح الجغميني . هذه التعليقات جامعة لمسائل علم الفلك القديم مع ذكر مسائل الفلك الحديث بالاختصار . وكتاب شرح الجغميني متداول في دروس مدارسنا .

٣ - نيل البصيرة في نسبة سُبع عرض الشعيرة. فصّل المصنف البازي رحمه الله تعالى في هذا الكتاب العجيب مسائل مشكلة ومباحث مغلقة منها أن الجبال هل تضر في الكروية الحسية للأرض أم لا ، بحث فيه المصنف على تعيين أعظم الجبال ارتفاعًا في الزمان الحاضر و في العهد القديم ثم بيّن نسبة أعظم الجبال ارتفاعًا إلى قطر الأرض بيانًا شافيًا .

٤ - كتاب أبعاد السيّارات و الثوابت و أحجامهنّ حسبما اقتضاه علم الفلك القديم البطليموسي .

٥ - كتاب وجوه تقسيم الفلاسفة للدائرة ٣٦٠ جـزء قد أجمع الفلاسفة منذ أقدم الأعصار على تقسيم الدائرة إلى ثلاثمائة و ستين درجة ولا يدري الفضلاء فضلًا عن الطلبة تفصيل وجوه ذلك . فذكر المصنف البازي في هذا الكتاب الذي هو نظير نفسه وجوهًا كثيرة غريبة بديعة قد شرح الله تعالى لها صدره و تفرد بها حيث لم يخطر إلى الآن هذه الوجوه على قلب أحد من العلماء .

في علم الفلك الحديث الكوبرنيكسي

١ - الهيئة الكبرى . كتاب كبير مفصّل .

٢ - سماء الفكرى شرح الهيئة الكبرى . هذا شرح لطيف مفيد جدًّا صنف المصنّف الروحاني البازي رحمه الله تعالى هذا المتن الهيئة الكبرى بإشارة جمع من أكابر العلماء و أماثل الفضلاء ثم شرحه أيضًا بطلبهم و إشارتهم .

٣ - الشرح الكبير للهيئة الكبرى .

٤ - كتاب الهيئة الكبيرة . كتاب كبير جامع لمسائل الفن لا نظير له .

٥ - أين محلّ السماوات السبع . هذا كتاب نفيس مُهِمّ لم يصنّف أحد قبل هذا في هذا الموضوع . صنّفه المصنّف البازي لدفع مطاعن المتنوّرين و الفجرة حيث زعموا أن بنيان الإسلام صار متزلزلا و قصره أصبح خاويًا ، إذ بطلت عقيدة السماوات السبع القرآنية لأجل إطلاق السفن الفضائية و الصواريخ إلى القمر و إلى الزهرة وغير ذلك من السيارات فدمغ المصنف في هذا الكتاب العظيم مطاعنهم بأدلة مقنعة و أثبت أن هذه الأسفار الفضائية تؤيد الإسلام و أصوله و أنها لا تصادم السماوات القرآنية .

٦ - هل للسموات أبواب (باللغة العربي) .

٧ - هل للسموات أبواب (بلغة الأردو) .

٨ - هل الكواكب و النجوم متحركة بذاتها (باللغة العربي) .

٩ - هل للنجوم حركة ذاتية (بلغة الأردو) .

١٠ - كتاب السدم و المجرات و ميلاد النجوم و السيارات (باللغة العربي) .

١١ - هل السماء و الفلك مترادفان (باللغة العربي) .

١٢ - السماء غير الفلك شرعًا (بلغة الأردو) . حقق المصنف في هذين الكتابين اللطيفين البديعين أن السماء تغاير الفلك شرعًا و أن السماء فوق الفلك و أن النجوم واقعة في أفلاك لا في أثخان السماوات . واستدلّ في ذلك بنصوص إسلامية كثيرة و بأقوال كبار علماء علم الفلك الجديد وبأقوال أئمة الإسلام .

١٣ - عمر العالم و قيام القيامة عند علماء الفلك و علماء الإسلام (بلغة الأردو) .

١٤ - الفلكيّات الجديدة . من عجائب كتب الفن كتاب جامع لأصول هذا الفنّ لانظير له ولكونه جامعًا متفردًا في موضوعه وأسلوب بيانه قرره علماء دولتنا في نصاب كتب المدارس والجامعات وجعلوا تدريسه لازمًا في جميع الجامعات و المدارس .

١٥ - كتاب أسرار تقرر الشهور و السنين القمرية في الإسلام .

١٦ - كتاب شرح حديث " أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يصلي العشاء لسقوط القمر لليلة ثالثة " .

١٧ - التقاويم المختلفة و تواريخها و أحوال مباديها و تفاصيل ذلك .

١٨ - أين مواقع النجوم هل هي في أثخان السموات أو تحتهن عند علماء الإسلام و عند أصحاب

الفلسفة الجديدة .

١٩ - قدرالمدّة من الفجر إلى طلوع الشمس . هذا كتاب دقيق لايفهمه إلاّ المهرة . ألّفه المصنّف عند تحكيم أكابر العلماء إيّاه في هذه المسئلة الكثيرة الاختلاف وقد اختلف العلماء والعوام في هذه المسألة كثيرًا حتى أفضى الأمر إلى الجدال و القتال و ذلك إلى عدة سنين فجعلوا المصنف البازي حكمًا و التمسوا منه أن يحقق الحق و الصواب فكتب المصنف هذا الكتاب و أوضح فيه الحسابات الدقيقة لسير الشمس فاستحسن العلماء هذا الكتاب جدًّا و اعتقدوا صحة ما فيه و عملوا على وفق ما حقق المصنف و ارتفع النزاع و اضمحل الباطل .

٢٠ - هل السماوات القرآنية أجسام صلبة أو هي عبارة عن طبقات فضائيّة غير مجسمة . هذا كتاب مهم و بديع جدًّا .

٢١ - هـل الأرض متحرّكة ؟ هذا كتاب مفيد جدًّا جمع فيه المصنف البازي أقوال علماء الإسلام وآراء الفلاسفة من القدماء و المحدثين مما يتعلق بهذا الموضوع .

٢٢ - كتاب عيد الفطر و سير القمر . فيه أبحاث جديدة مفيدة مهمة مثل بحث المطالع و تقدم عيد مكة على عيـد باكستان بيوم أو يومين . كتبها المصنف البازي رحمه الله تعالى دمغًا لمطاعن المتنورين الملحدين على علماء الدين بأنهم لا يعرفون العلوم الجديدة .

٢٣ - القمر في الإسلام و الهيئة الجديدة و القديمة .

٢٤ - قصة النجوم . هو كتاب ضخم .

٢٥ - كتاب الهيئة الحديثة . كتاب كبير جامع للمسائل و الأبحاث . أوّل كتاب ألّف باللغة العربية في هذا الفن في ديار الهند و إيران و أفغانستان و باكستان وغيرها و مع هذا هو أوّل كتاب صنّفه المصنّف البازي رحمه الله تعالى في هذا الفنّ .

٢٦ - شرح الهيئة الحديثة (بلغة الأردو) .

٢٧ - الهيئة الوُسطى (باللغة العربي) .

٢٨ - النجوم النُشطى شرح الهيئة الوسطى (بلغة الأردو) .

٢٩ - الهيئة الصغرى (باللغة العربي) .

٣٠ - مدارالبشرى شرح الهيئة الصغرى (بلغة الأردو) .

٣١ - ميزان الهيئة .

في الموضوعات المتفرّقة

١ - كتاب أسرار الإسراء إلى بيت المقدس قبل العروج إلى السماء . هذا كتاب لطيف جامع لكثير من الحكم و الأسرار في الإسراء إلى بيت المقدس .

٢ - الخواصّ العلميّة للاسمين محمد و أحمد اسمي نبيّنا ﷺ .

٣ - كتاب الحكمة في حفظ الله الكعبة من أصحاب الفيل دون غيرهم . ذكر المصنف البازي رحمه الله تعالى في هذا الكتاب الصغير أسرارًا و حكمًا مخفية في حفظ الله تعالى بيت الله من أصحاب الفيل دون غيرهم من أصحاب الحجّاج الظالم ومن الملاحدة الباطنية . و هذه الأسرار لا توجد في الكتب . صنفه البازي باقتراح بعض أكابر العلماء .

٤ - كتاب الحكايات الحكميّة .

٥ - فردوس الفوائد . كتاب كبير في عدة مجلدات .



بخصائص الاسم الله

تصنیف

مُحدّثِ اعظم ، مُفسّرِ کبیر ، مُصنّفِ افخم ، ترمذیٔ وقت حضرت مولانا مُحمّد موسیٰ رُوحانی بازی

طیّب اللہ آثارہ وأعلیٰ درجاتہ فی دار السلام

علم و درایت کے جہاں میں روشنی کا ایک جگمگاتا مینار

بزبانِ عربی یہ گراں مایہ اور عدیم النظیر کتاب معبود حقیقی کے اسم ذاتی یعنی لفظ ''اللہ'' کے ساڑھے سات سو سے زائد عجیب ولطیف علمی اسرار ورموز اور حقائق ومعارف پر حاوی ہے جن کے مطالعے سے اللہ تعالی کی ذات کی عظمت و ہیبت کا احساس اور اس کے عَلَم کی جامعیت دلوں میں جاگزیں ہوتی ہے۔

ایک ایسا موضوع جس پر آج تک کسی نے قلم نہیں اٹھایا

اس معرکۃ الآراء ومحیر العقول کتاب کو دیکھ کر مکہ مکرمہ کے بعض اولیاء اللہ و اہل کشف فرمانے لگے کہ یہ عظیم القدر کتاب اللہ تعالی کے خصوصی فضل و کرم اور الہام سے لکھی گئی ہے اور اگر دو ہزار علماء کبار بھی جمع ہو جائیں تو ایسی بصیرت افروز ودقیق کتاب نہیں لکھ سکتے۔



بحلّ إشكال التّشبيه العظيم

في حديث: "كما صلّيت على إبراهيم"

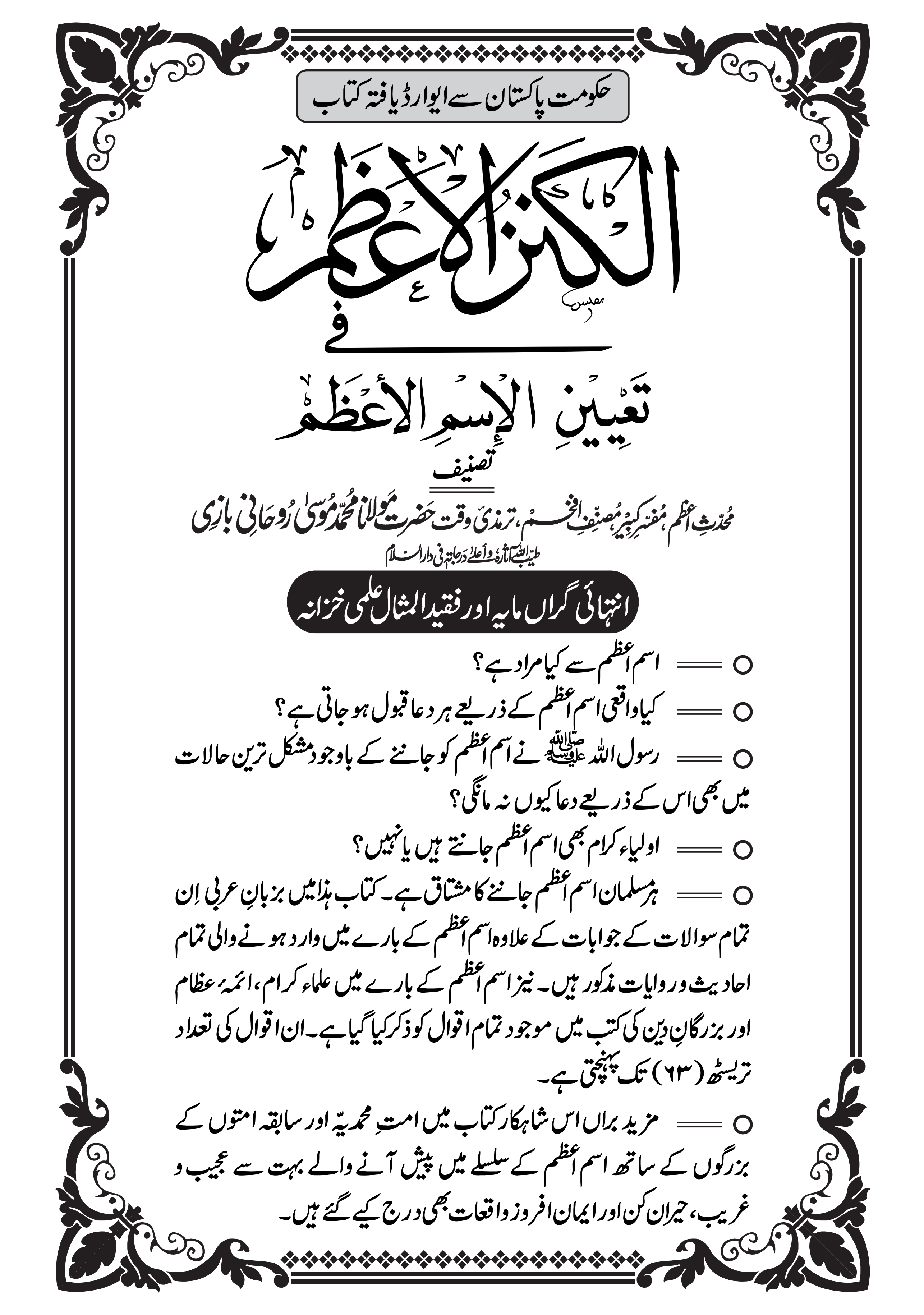
لإمام المحدّثين نجم المفسّرين زبدة المحقّقين

العلّامة الشّيخ مولانا محمّد موسیٰ الرّوحانی البازی

رحمه الله تعالیٰ وأعلیٰ درجاته في دار السّلام

الہامی علوم کا درخشندہ وجگمگاتا سرمایہ

درودِ ابراہیمی میں "کما صلیت علیٰ ابراهیم" کے الفاظ میں دی گئی تشبیہ میں یہ مغلق اشکال ہے کہ حسب قانون مشبہ بہ افضل ہوتا ہے جس سے یہ لازم آتا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام خاتم النّبیین ﷺ سے افضل ہیں۔ بہت سے قدیم ومشہور مناظروں میں غیر مسلمین، مسلمانوں پر یہ اعتراض کرتے تھے۔ اس کتاب میں بزبان عربی اس اشکال کے تقریباً ایک سو نوے 190 محقق، دقیق، الہامی جوابات مؤلف نے ذکر کیے ہیں۔ اس کتاب کو دیکھ کر جامعہ ازہر (مصر) کے شیخ اکبر جناب عبدالحلیم محمودؒ ورطۂ حیرت میں پڑ گئے اور فرمایا "اولادِ آدم میں ہم نے آج تک کسی علمی یا فنی مسئلے کے اس قدر کثیر جوابات دیکھے ہیں اور نہ سنے ہیں"۔



حکومت پاکستان سے ایوارڈ یافتہ کتاب

الکنز الأعظم (مقدس)

فی

تعیینِ الإسمِ الأعظم

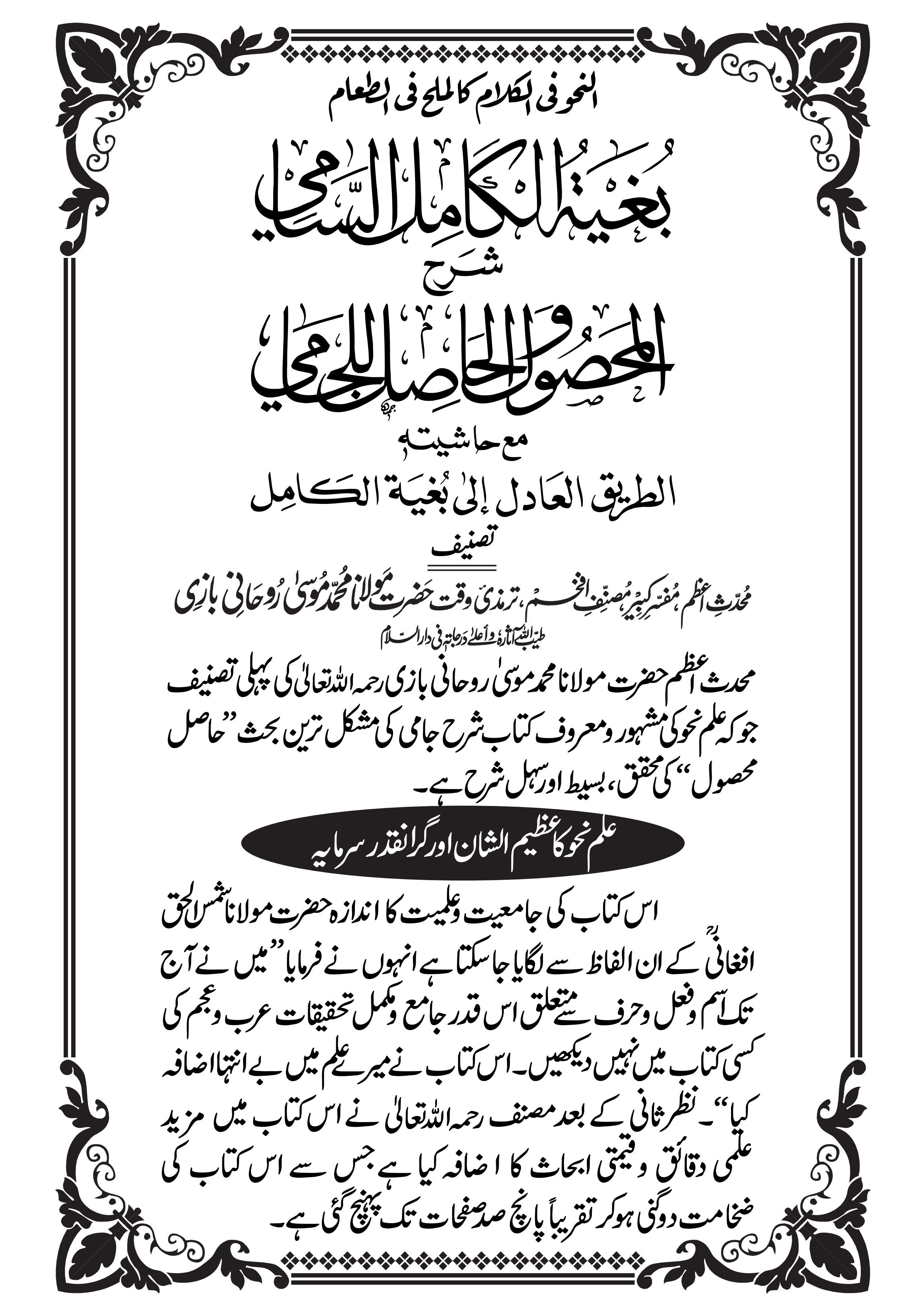
تصنیف

محدّثِ اعظم، مفسّرِ کبیر، مصنّفِ افخم، ترمذیٔ وقت حضرت مولانا محمّد موسیٰ روحانی بازی

طیب اللہ آثارہٗ وأعلیٰ درجاتہٗ فی دار السلام

انتہائی گراں مایہ اور فقید المثال علمی خزانہ

- اسم اعظم سے کیا مراد ہے؟
- کیا واقعی اسم اعظم کے ذریعے ہر دعا قبول ہو جاتی ہے؟
- رسول اللہ ﷺ نے اسم اعظم کو جاننے کے باوجود مشکل ترین حالات میں بھی اس کے ذریعے دعا کیوں نہ مانگی؟
- اولیاء کرام بھی اسم اعظم جانتے ہیں یا نہیں؟
- ہر مسلمان اسم اعظم جاننے کا مشتاق ہے۔ کتاب ہذا میں بزبانِ عربی اِن تمام سوالات کے جوابات کے علاوہ اسم اعظم کے بارے میں وارد ہونے والی تمام احادیث و روایات مذکور ہیں۔ نیز اسم اعظم کے بارے میں علماء کرام، ائمۂ عظام اور بزرگانِ دین کی کتب میں موجود تمام اقوال کو ذکر کیا گیا ہے۔ ان اقوال کی تعداد تریسٹھ (۶۳) تک پہنچتی ہے۔
- مزید براں اس شاہکار کتاب میں امتِ محمدیّہ اور سابقہ امتوں کے بزرگوں کے ساتھ اسم اعظم کے سلسلے میں پیش آنے والے بہت سے عجیب و غریب، حیران کن اور ایمان افروز واقعات بھی درج کیے گئے ہیں۔



النحو فی الکلام کالملح فی الطعام

بغیۃ الکامل السامی

شرح

المحصول والحاصل للجامی

مع حاشیتہ

الطریق العادل إلی بغیۃ الکامل

تصنیف

محدثِ اعظم، مفسرِ کبیر، مصنفِ افخم، ترمذئ وقت حضرت مولانا محمد موسیٰ روحانی بازی

طیب اللہ آثارہ وأعلیٰ درجاتہ فی دار السلام

محدث اعظم حضرت مولانا محمد موسیٰ روحانی بازی رحمہ اللہ تعالیٰ کی پہلی تصنیف جو کہ علم نحو کی مشہور و معروف کتاب شرح جامی کی مشکل ترین بحث "حاصل محصول" کی محقق، بسیط اور سہل شرح ہے۔

علم نحو کا عظیم الشان اور گرانقدر سرمایہ

اس کتاب کی جامعیت وعلمیت کا اندازہ حضرت مولانا شمس الحق افغانیؒ کے ان الفاظ سے لگایا جاسکتا ہے انہوں نے فرمایا "میں نے آج تک اسم وفعل وحرف سے متعلق اس قدر جامع ومکمل تحقیقات عرب وعجم کی کسی کتاب میں نہیں دیکھیں۔ اس کتاب نے میرے علم میں بے انتہا اضافہ کیا"۔ نظر ثانی کے بعد مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کتاب میں مزید علمی دقائق وقیمتی ابحاث کا اضافہ کیا ہے جس سے اس کتاب کی ضخامت دوگنی ہوکر تقریباً پانچ صد صفحات تک پہنچ گئی ہے۔

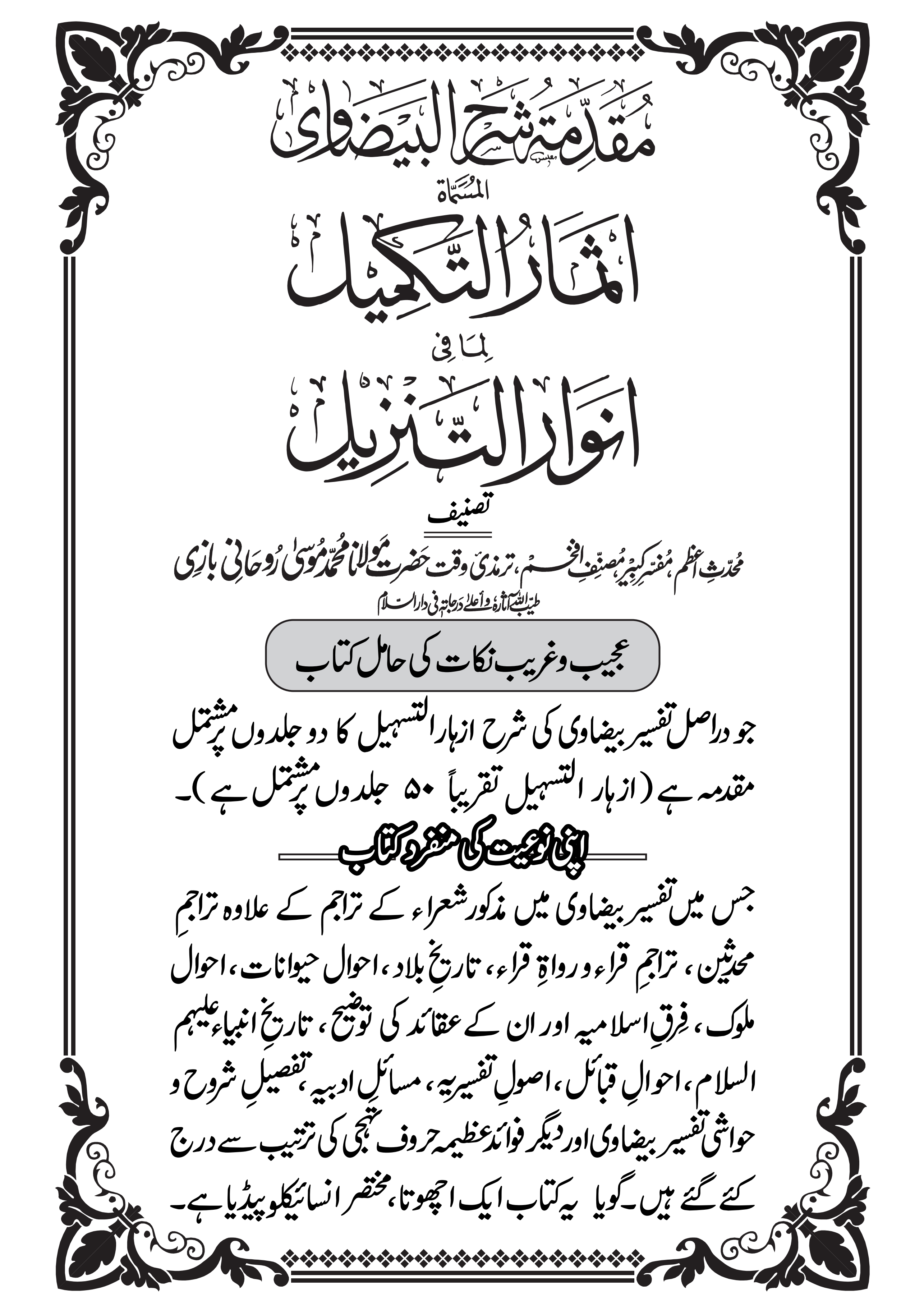


المعروف بلقبِ

نظم الفقیر الرّوحانی فی رثاء الشّیخ عبدالحقّ الحقّانی

علماء، فضلاء اور ادب عربی کے شائقین کیلئے نابغۂ روزگار سرمایہ

محدثِ اعظم، مفسر کبیر، سراج العلماء، امام الاولیاء، ترمذیٔ وقت حضرت مولانا محمد موسیٰ روحانی بازی رحمہ اللہ تعالیٰ کا تصنیف کردہ معرکۃ الآراء عربی مرثیہ جسے دیکھ کر علماءِ عرب بھی ورطۂ حیرت میں پڑ گئے۔ ایک ایسا قصیدہ جس کی مثال تاریخ میں نہیں ملتی۔ اس بے نظیر و بے مثال قصیدہ میں عربی زبان میں شیر کے چھ سو ۶۰۰ سے زائد اسماء کو جمع کر کے تقریباً دو سو ۲۰۰ اشعار کی صورت میں منظوم کیا گیا ہے جس سے نہ صرف عربی زبان کی وسعت اور خصائص و فضائل کا پتہ چلتا ہے بلکہ حضرت شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ کی علمی وسعت و عربی زبان میں مہارت تامہ کا اندازہ بھی ہوتا ہے۔ حضرت شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ قصیدہ اپنے استاد شیخ المشائخ شیخ الحدیث حضرت مولانا عبدالحق رحمہ اللہ تعالیٰ کی رثاء میں تحریر فرمایا۔ تعمیم فائدہ و تسہیلِ فہم کیلئے مصنفؒ نے قصیدے کے ساتھ اس کا اردو ترجمہ بھی کیا ہے اور حواشی بھی تحریر فرمائے ہیں۔



مقدمۃ شرح البیضاوی

المسمّاۃ

اثمار التکمیل

لما فی

انوار التنزیل

تصنیف

محدثِ اعظم ،مفسرِ کبیر ،مصنفِ افخم ،ترمذیٔ وقت حضرت مولانا محمد موسیٰ روحانی بازی

طیب اللہ آثارہٗ واعلیٰ درجاتہٗ فی دار السلام

عجیب وغریب نکات کی حامل کتاب

جو دراصل تفسیر بیضاوی کی شرح ازہار التسہیل کا دو جلدوں پر مشتمل مقدمہ ہے (ازہار التسہیل تقریباً ۵۰ جلدوں پر مشتمل ہے)۔

اپنی نوعیت کی منفرد کتاب

جس میں تفسیر بیضاوی میں مذکور شعراء کے تراجم کے علاوہ تراجمِ محدثین، تراجمِ قراء و رواۃِ قراء، تاریخِ بلاد، احوال حیوانات، احوال ملوک، فرقِ اسلامیہ اور ان کے عقائد کی توضیح، تاریخِ انبیاء علیہم السلام، احوالِ قبائل، اصولِ تفسیریہ، مسائلِ ادبیہ، تفصیلِ شروح و حواشی تفسیر بیضاوی اور دیگر فوائد عظیمہ حروف تہجی کی ترتیب سے درج کئے گئے ہیں۔گویا یہ کتاب ایک اچھوتا، مختصر انسائیکلوپیڈیا ہے۔



النہج السہل

الیٰ

مباحثِ الآلِ والاہل

تصنیف

محدثِ اعظم، مفسرِ کبیر، مصنفِ افخم، ترمذیٔ وقت حضرت مولانا محمد موسیٰ روحانی بازی

طیب اللہ آثارہ وأعلیٰ درجاتہ فی دار السلام

انتہائی جامع، محقق اور عظیم الشان علمی خزانہ

- بزبان عربی تقریباً چارصد صفحات پر مشتمل عجیب وبدیع کتاب۔
- لفظ "آل" و "اہل" سے متعلق انتہائی جامع اور کامل ابحاث۔
- "آل" و "اہل" کے درمیان ۳۸ لطیف و دقیق فروق کی تشریح وتوضیح۔
- "آل نبی" سے کون لوگ مراد ہیں؟
- آل نبی کے مصداق میں ائمۂ اسلام کے ۱۵ اقوال کی تفصیل۔
- اہل تشیع کے متعدد پیچیدہ اعتراضات کے دقیق جوابات۔
- جدید علمی مباحث وفنی دقائق جو دیگر کتب سلف وخلف میں نہ ملیں گے۔
- مزید برآں آج تک اسلاف کی تمام کتابوں میں لفظ "آل" کے صرف دو مآخذ مذکور ہیں مگر اس کتاب میں لفظ "آل" کے ۱۷ عجیب وغریب مآخذ کی توضیح مع ادلہ ہے جو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے علمی مرتبے کا ایک چھوٹا سا نمونہ ہے۔



ایک مختصر لفظ یعنی "أما بعد" پر محدث اعظم، فقیہ افہم، امام العصر، حضرت مولانا محمد موسیٰ روحانی بازی طیب اللہ آثارہ کی تحریر کردہ ایک عظیم اور منفرد کتاب۔

بلند علمی ذوق رکھنے والوں کیلئے ایک منفرد، شاہکار اور گراں قدر علمی ذخیرہ

کتاب میں شامل چند اہم مباحث کی تفصیل۔

- "أما بعد" کا شرعی حکم کیا ہے؟
- سب سے پہلے لفظ "أما بعد" کس نے استعمال کیا؟
- "أما بعد" کن مواقع میں ذکر کیا جاتا ہے؟
- "أما بعد" کی اصل کیا ہے اور اس کا کیا معنی ہے؟
- "أما بعد" سے متعلق تمام ابحاث و تحقیقات۔
- نیز کتاب ہذا میں حضرت شیخ المشائخ رحمہ اللہ تعالی نے لفظ "أما بعد" کی نحوی ترکیب میں تیرہ لاکھ انتالیس ہزار سات سو چالیس **۱۳۳۹۷۴۰** وجوہ اعراب ذکر کی ہیں اور ان کی تشریح کی ہے۔ ایک مختصر سے لفظ کی اس قدر نحوی تراکیب پڑھ کر عقل دنگ رہ جاتی ہے اور انسان بے اختیار عربی زبان کو سید الالسنہ اور مصنفؒ کو سید المصنفین کہنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔
- مزید براں اس کتاب میں بہت سی ایسی دقیق ابحاث، علمی مسائل اور فنی غرائب کی تفصیل ہے جن کے حصول کیلئے علمی ذوق و شوق رکھنے والے حضرات بیتاب رہتے ہیں۔



فی

الصلوات النبویة

امیرالمومنین فی الحدیث شیخ المشائخ حضرت مولانا محمد موسیٰ روحانی بازی طیب اللہ آثارہ کی تصنیف کردہ انتہائی مبارک اور پرتاثیر کتاب۔

وظائف پڑھنے والوں کیلئے بیش بہا اور نادر خزانہ

حیرت انگیز تاثیر کی حامل درود شریف کی عجیب و غریب کتاب جو عوام و خواص میں بے انتہاء مقبول ہے۔ اس کتاب میں حضرت شیخ رحمہ اللہ تعالی نے رسول اللہ ﷺ کے آٹھ سو ۸۰۰ سے زائد اسماء کو احادیث کی مستند کتب سے انتہائی تحقیق کے بعد درود شریف کی شکل میں یکجا کیا ہے۔
کتاب کی ابتداء میں درود شریف کے فضائل اور کتاب پڑھنے کا طریقہ تفصیلاً درج ہے۔
حضرت محدث اعظمؒ خود فرمایا کرتے تھے کہ مجھے بیشمار لوگوں نے بتلایا ہے کہ اس کتاب کے گھر میں پہنچتے ہی انہوں نے قلیل مدت میں اس کتاب کے عجیب و واضح فوائد محسوس کیے اور ان کی تمام مشکلات حل ہوئیں۔ وفات کے بعد ان کے ایک شاگرد نے خواب میں دیکھا کہ روضۂ رسول ﷺ کی جالی کا دروازہ کھلا اور اندر سے حضرت شیخ رحمہ اللہ تعالی انتہائی خوشی کی حالت میں مسکراتے ہوئے باہر تشریف لائے۔ شاگرد نے آگے بڑھ کر سلام کیا اور عرض کیا کہ استاذی آپ کی قبر مبارک سے جنت کی خوشبو آرہی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ تو حضرت محدث اعظم رحمہ اللہ تعالی نے مسکراتے ہوئے جواب دیا کہ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ میری کتاب "برکاتِ مکیہ" کو بارگاہ نبوی ﷺ میں شرفِ قبولیت حاصل ہوا ہے اسی لئے میری قبر سے جنتی خوشبو آرہی ہے۔



محدثِ اعظم، مفسر کبیر، شیخ المشائخ، ترمذیٔ وقت
شیخ الحدیث والتفسیر حضرت مولانا محمد موسیٰ روحانی بازی
رحمہ اللہ تعالیٰ کی ایک انتہائی مفید و محقق تصنیف

قناعت سے متعلق آیاتِ قرآنیہ، احادیثِ مرفوعہ وموقوفہ، اقوالِ صالحین، مواعظِ عارفین، حکایاتِ متقین، کراماتِ اولیاء اور واقعاتِ ائمۂ کرام کا نہایت مفید، روح پرور اور ایمان افروز ذخیرہ و گنجینہ

تقریباً چھ صد صفحات پر مشتمل ایک انتہائی عجیب و بدیع کتاب جو علمی تحقیقات کے ساتھ ساتھ اصلاحی، تبلیغی، اخلاقی مواعظ ونصائح پر مشتمل ہے۔ یہ کتاب دراصل اہل علم کے ایک استفتاء کا محققانہ، واعظانہ، حکیمانہ عارفانہ مفصل جواب ہے۔ اہل علم و دانش کے ساتھ ساتھ عوام بھی اس کتاب سے پوری طرح استفادہ کر سکتے ہیں۔
کتابِ ہذا میں حرصِ دنیا، ترکِ قناعت اور حب دنیا کے تباہ کن نتائج کی تحقیق و تفصیل پیش کی گئی ہے مزید براں یہ کتاب زہد و قناعت کے علمی، اصلاحی، دنیوی و اخروی، اخلاقی، ظاہری و باطنی فوائد و برکات اور ثمرات کی ایمان افزا تفصیلات پر بھی مشتمل ہے۔ تکمیلِ افادہ کی خاطر کثرت سے مفید و رقت انگیز اشعار بھی ذکر کیے گئے ہیں۔



فلکیاتِ جدیدہ

و

سیر القمر و عید الفطر

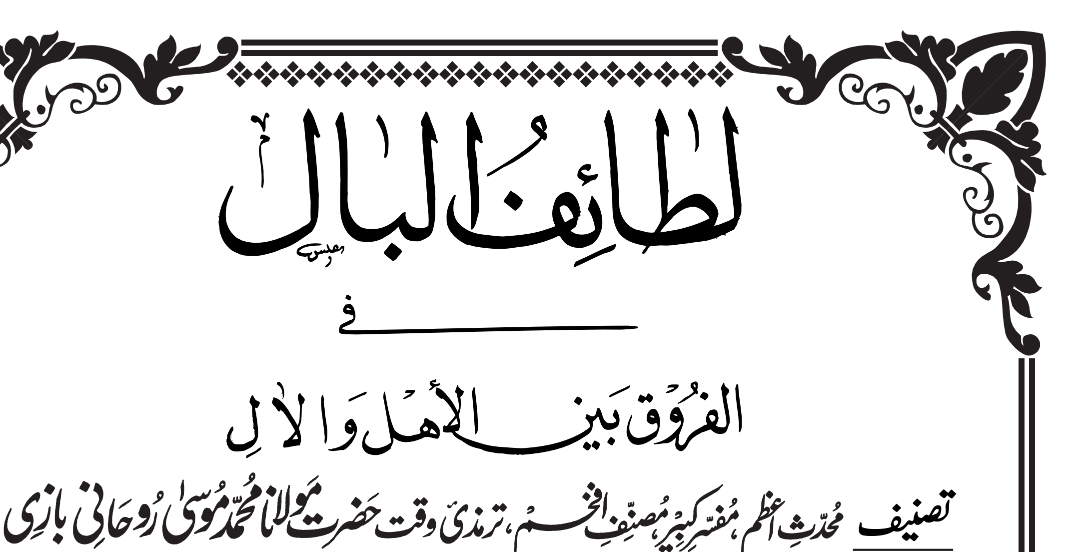
تصنیف محدّثِ اعظم، مفسّرِ کبیر، مصنفِ افخم، ترمذئِ وقت حضرت مولانا محمد موسیٰ روحانی بازی

طیّب اللہ آثارہ و أعلیٰ درجاتہٖ فی دار السلام

علم فلکیات پر اردو زبان میں اپنی نوعیت کی منفرد کتاب

ستارے کیسے وجود میں آئے؟ سیارے اور ستارے میں کیا فرق ہے؟ ستاروں کی تعداد کتنی ہے؟ نظام شمسی کی پیدائش کیسے ہوئی؟ سیاروں کی دائمی گردش کا راز کیا ہے؟ کیا سماء اور فلک ایک شے ہیں؟ کیا ستارے آسمانوں میں پھنسے ہوئے ہیں یا ان سے نیچے ہیں؟ تقویم کسے کہتے ہیں؟ ہیئت کے بارے میں قدیم نظریات کیا ہیں؟ ہیئت جدیدہ کے اہم نظریات کون کونسے ہیں؟ کرہ ہوائی سے کیا مراد ہے؟ زیریں سرخ، بالائے بنفشی، لاسلکی اور ریڈیائی شعاعوں میں کیا فرق ہے؟ ہمیں آواز کیسے سنائی دیتی ہے؟ فضا ہمیں نیلگوں کیوں دکھائی دیتی ہے؟ کیا قرآن اور ہیئت جدیدہ کے نظریات میں کوئی اختلاف ہے؟ سال کے مختلف موسموں میں شب و روز کی لمبائی کیوں بدلتی ہے؟ کیا براعظم سرک رہے ہیں؟ سورج گرہن اور چاند گرہن کیوں ہوتا ہے؟ کائنات کتنی وسیع ہے؟ کائنات کی ابتداء کیسے ہوئی اور اسکی عمر کتنی ہے؟ علم ہیئت میں مسلمان سائینسدانوں نے کیا کارنامے سرانجام دیئے؟ قدیم مسلمان سائینسدانوں کی تحقیقات اور جدید ترین سائنسی تحقیقات میں کتنا فرق ہے؟

مندرجہ بالا موضوعات کے ساتھ ساتھ نظام شمسی کے سیارات کے حالات، چاند کی سرگزشت، آواز، روشنی کی اقسام، شب و روز، زمین کی گردش، سمت قبلہ، معجزۂ شق قمر، عناصر کا بیان، ہفتے کی تقرری کی وجوہات، براعظموں کا بیان، آسمانی بجلی کی تفصیل، زمین کی گردش، عرض بلد وطول بلد وغیرہ کے بارے میں مفصل ابواب ہیں۔ کتاب ہذا کے دوسرے حصے میں عید الفطر اور ہلال عید کے بارے میں تفصیلی بحث کی گئی ہے۔ جدید طباعت میں بیشمار قیمتی تصاویر کے علاوہ اسی (۸۰) سے زائد آرٹ پیپر کے صفحات پر رنگین و نادر تصاویر بھی شامل ہیں۔



لطائفُ البال

فی

الفروق بین الأهل والآل

تصنیف مُحدّثِ اعظم مُفسّرِ کبیر مُصنِّفِ افخم، ترمذیٔ وقت حضرت مولانا مُحمّد موسیٰ رُوحانی بازِی
طیّب اللہ آثارہ وأعلیٰ درجاتہ فی دار السلام

لفظ ''آل'' اور ''اہل'' کے درمیان فروق پر مشتمل مختصر کتاب۔ کتب اسلامیہ عربیہ میں لفظ ''آل'' اور لفظ ''اہل'' نہایت کثیر الاستعمال ہیں۔ ان دونوں لفظوں میں حضرت محدث اعظم مختلف دقیق فروق کی نشاندہی فرماتے ہیں۔ مدرّسین حضرات اور طلباء کیلئے نہایت قیمتی تحفہ۔

کتاب

الأربعین البازیۃ

تصنیف مُحدّثِ اعظم مُفسّرِ کبیر مُصنِّفِ افخم، ترمذیٔ وقت حضرت مولانا مُحمّد موسیٰ رُوحانی بازِی
طیّب اللہ آثارہ وأعلیٰ درجاتہ فی دار السلام

حضرت محدث اعظم رحمہ اللہ تعالی کی منتخب کردہ نہایت قیمتی چالیس احادیث کا مجموعہ۔



نيل البصيرة

في

نسبة سبع عرض الشّعيرة

إمام المحدّثين نجم المفسّرين زبدة المحقّقين

العلّامة الشّيخ مولانا محمّد موسیٰ الروحانی البازی

رحمه الله تعالىٰ وأعلىٰ درجاته في دار السّلام

علماء وطلباء کے لئے نہایت مفید علمی خزانہ

ہیئت قدیم میں لکھی جانے والی یہ کتاب دراصل تصریح و شرح چغمینی کے ایک مشکل مقام کی شرح وتوضیح ہے۔عربی زبان میں لکھی جانے والی یہ کتاب بہت سے ایسے قیمتی، علمی نکات پر مشتمل ہے جو اہل علم کے لئے نہایت گرانقدر سرمایہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔



کلاهما لِإمام المحدّثین نجم المفسّرین زبدۃ المحققین

العلامۃ الشیخ مولانا **محمد موسیٰ** الروحانی البازی

رحمہ اللہ تعالیٰ وطیّب آثارہ

جدید ہیئت کے مسائل ومباحث کا عظیم خزانہ وجامع فتاویٰ

مدارس دینیہ کی سب سے بڑی تنظیم وفاق المدارس العربیہ کے اراکین علماء کبار کی فرمائش پر حضرت شیخ رحمہ اللہ تعالی نے بزبان عربی دو جلدوں میں یہ ضخیم کتاب تالیف کی جس کے ساتھ نہایت مفصل اردو شرح بھی ہے جس کی وجہ سے اردو خواں حضرات بھی اس سے مکمل استفادہ کرسکتے ہیں۔ جدید ترین تحقیقات وآراء پر مشتمل یہ بے مثال کتاب جدید ہیئت کے مسائل ومباحث کا عظیم خزانہ وجامع فتاوی ہے۔ کتاب کے آخر میں علم ہیئت کی اصطلاحات کا نہایت اہم ومفید رسالہ بھی ہے۔ پس ہیئت کبریٰ دراصل تین نادر کتابوں کا مجموعہ ہے۔ یہ کتاب بہت سی قیمتی اور نایاب تصاویر پر مشتمل ہے۔



کلاھما لإمام المحدّثین نجم المفسّرین زبدۃ المحققین

العلامۃ الشیخ مولانا **محمد موسیٰ** الروحانی البازی

رحمہ اللہ تعالیٰ وطیّب آثارہ

علم فلکیات کا شوق رکھنے والے حضرات کیلئے ایک درِّ نایاب

یہ دوسری کتاب ہے جو حضرت شیخ رحمہ اللہ تعالی نے وفاق المدارس العربیہ پاکستان کی کمیٹی برائے نصاب کتب کے اراکین علماء کبار و مشائخ عظام کی فرمائش پر تصنیف کی۔ عربی متن کے ساتھ ساتھ انتہائی مفصل اردو شرح ہے جس کی وجہ سے اردو خواں طبقہ بھی اس سے مکمل فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ یہ کتاب ایک شاہکار اور درِّ نایاب کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کتاب کی افادیت و جامعیت کے پیش نظر پاکستان ، ایران ، افغانستان کے بہت سے مدارس نے اسے اپنے نصاب میں شامل کیا ہے۔ یہ کتاب بیشمار قیمتی اور نایاب رنگین وغیر رنگین تصاویر پر مشتمل ہے۔ ہیئت کبریٰ، ہیئت وسطیٰ اور ہیئت صغریٰ تینوں کتب کو سعودی حکومت نے ان کی علمیت و جامعیت کے پیش نظر بڑی تعداد میں منگوا کر علماء کرام میں تقسیم کیا ہے۔



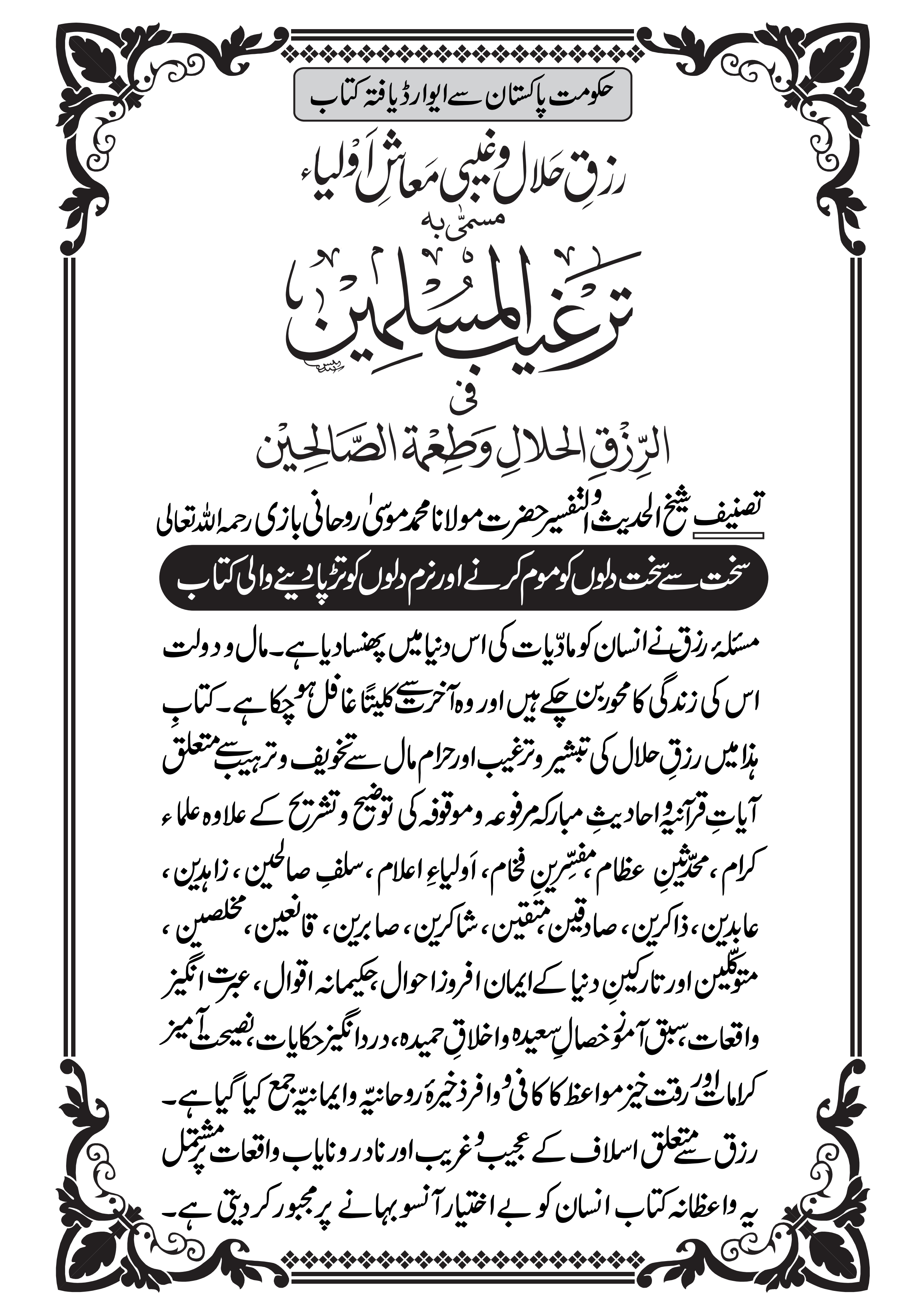
کلاهما لإمام المحدّثین نجم المفسّرین زبدة المحقّقین

العلّامة الشیخ مولانا **محمّد موسیٰ** الرّوحانی البازی

رحمہ اللہ تعالیٰ وطیّب آثارہ

علم فلکیات کی دقیق مباحث پر مشتمل ایک قیمتی کتاب

یہ تیسری کتاب ہے جو حضرت شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ نے وفاق المدارس العربیہ پاکستان کی کمیٹی برائے نصاب کتب کے اراکین علماء کبار و مشائخ عظام کی فرمائش پر تصنیف کی۔ عربی متن کے ساتھ ساتھ انتہائی مفصل اردو شرح ہے مصنف نے اس چھوٹے حجم والی کتاب میں علم ہیئت کی انتہائی کثیر اور دقیق مباحث جمع کر کے گویا دریا کو کوزے میں بند کر دیا ہے۔ مؤلف کی دیگر تالیفاتِ علم ہیئت کی طرح یہ کتاب بھی جامع، محقق اور جدید مسائل فن پر حاوی ہونے کے علاوہ بہت سی قیمتی رنگین وغیر رنگین تصاویر پر مشتمل ہے۔



حکومت پاکستان سے ایوارڈ یافتہ کتاب

رزقِ حلال وغیبی معاشِ اولیاء

مسمّٰی بہ

ترغیب المسلمین

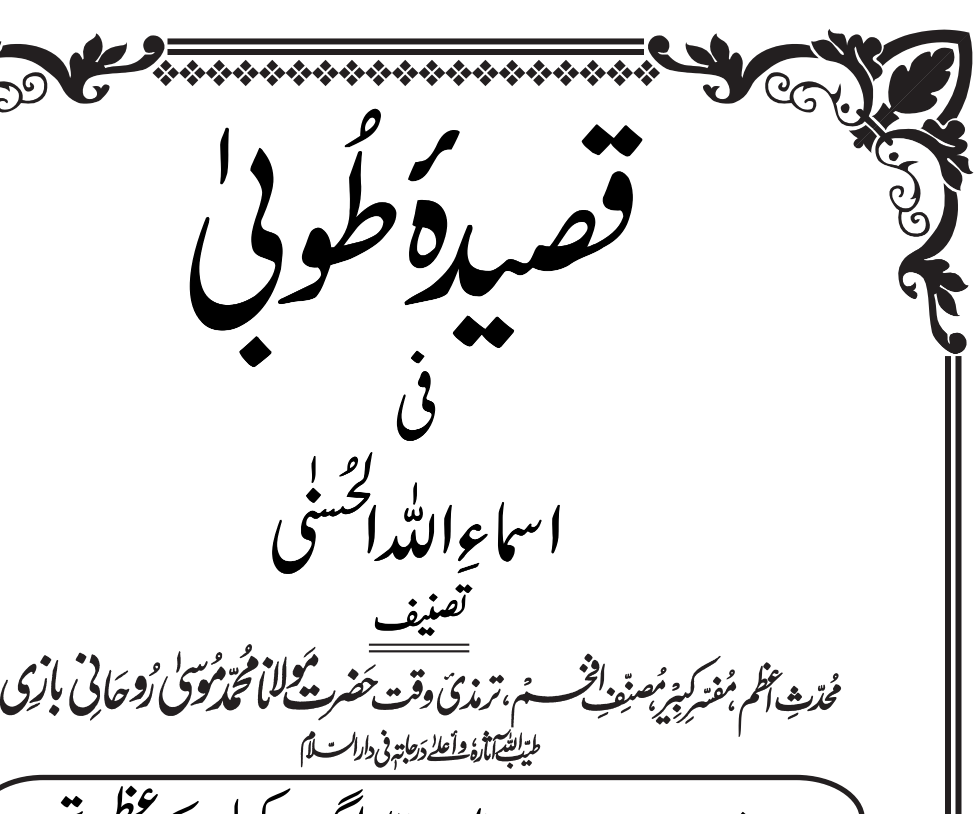
فی

الرِّزقِ الحلالِ وطِعمۃِ الصّالحِین

تصنیف شیخ الحدیث والتفسیر حضرت مولانا محمد موسیٰ روحانی بازی رحمہ اللہ تعالی

سخت سے سخت دلوں کو موم کرنے اور نرم دلوں کو تڑپا دینے والی کتاب

مسئلہ رزق نے انسان کو مادّیات کی اس دنیا میں پھنسا دیا ہے۔ مال و دولت اس کی زندگی کا محور بن چکے ہیں اور وہ آخرت سے کلیتًا غافل ہو چکا ہے۔ کتابِ ہذا میں رزقِ حلال کی تبشیر وترغیب اور حرام مال سے تخویف و ترہیب سے متعلق آیاتِ قرآنیہ و احادیثِ مبارکہ مرفوعہ وموقوفہ کی توضیح وتشریح کے علاوہ علماء کرام، محدّثینِ عظام، مفسّرینِ فخام، اولیاءِ اعلام، سلفِ صالحین، زاہدین، عابدین، ذاکرین، صادقین، متقین، شاکرین، صابرین، قانعین، مخلصین، متوکّلین اور تارکینِ دنیا کے ایمان افروز احوال، حکیمانہ اقوال، عبرت انگیز واقعات، سبق آموز خصالِ سعیدہ واخلاقِ حمیدہ، دردانگیز حکایات، نصیحت آمیز کرامات اور رقت خیز مواعظ کا کافی و وافر ذخیرہ روحانیہ وایمانیہ جمع کیا گیا ہے۔ رزق سے متعلق اسلاف کے عجیب و غریب اور نادر ونایاب واقعات پر مشتمل یہ واعظانہ کتاب انسان کو بے اختیار آنسو بہانے پر مجبور کر دیتی ہے۔



قصیدۂ طوبیٰ

فی

اسماءِ اللہ الحُسنیٰ

تصنیف

محدّثِ اعظم ، مُفسّرِ کبیر ، مُصنّفِ افخم ، ترمذیٔ وقت حضرت مولانا محمّد موسیٰ رُوحانی بازیؒ

طیّب اللّٰہ آثارہٗ و أعلیٰ درجاتہٗ فی دار السلام

پریشانیوں اور مصائب میں مبتلا لوگوں کیلئے ایک عظیم تحفہ

نہایت مبارک اور بے مثال و بے نظیر قصیدہ

اس مبارک قصیدے میں اللہ جل جلالہ کے ننانوے اسمائے حسنیٰ سمیت تقریباً پونے دو صد نام نظم کیے گئے ہیں۔ قصیدۂ طوبیٰ عالم اسلام کا پہلا قصیدہ ہے جس میں اللہ تعالیٰ کے اسماء دعا کے انداز میں بزبان عربی منظوم ہیں اور عوام الناس کی آسانی کیلئے اردو ترجمہ بھی درج کیا گیا ہے۔ عرب و عجم میں بے شمار علماء و خواص و عوام نے اس قصیدے کو تکالیف، پریشانیوں اور مصائب سے نجات، مشکلات کے حل اور قضائے حاجات کے لیے بے انتہاء مفید پایا ہے۔ قصیدۂ طوبیٰ پڑھنا شروع کیجئے چند دن میں ہی آپ خود اس کی برکات کا مشاہدہ کرلیں گے



قصیدۂ حُسنیٰ

فی

اسماءِ النبی الاعظمﷺ

تصنیف

محدّثِ اعظم ،مفسّرِ کبیر ،مُصنّفِ افخم ،ترمذیٔ وقت حضرت مولانا محمّد موسیٰ رُوحانی بازی

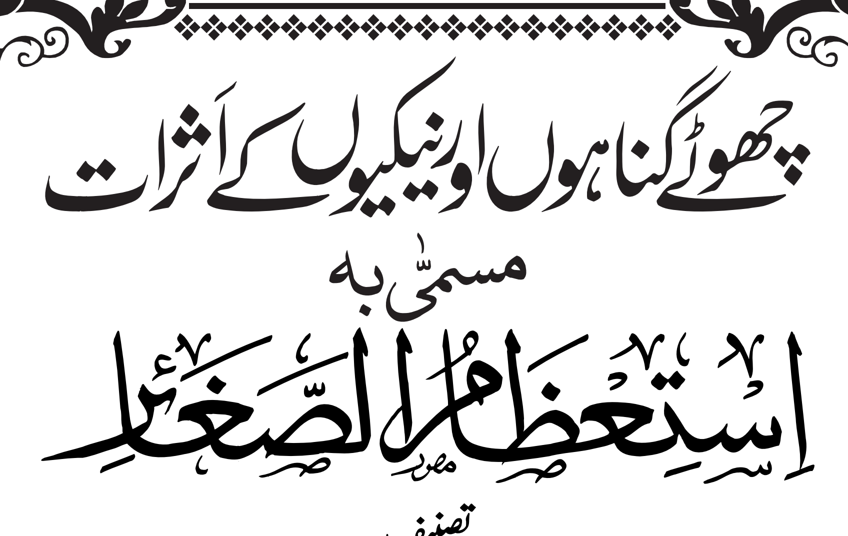
طیّب اللہ آثارہٗ وأعلیٰ درجاتہٖ فی دار السلام

دنیائے اسلام میں اپنی نوعیت کا پہلا اور نہایت مبارک قصیدہ

حل مشکلات اور قضائے حاجات کیلئے بے انتہاء مفید

قصیدۂ حسنیٰ دنیائے اسلام کا پہلا قصیدہ ہے جس میں پانچ سو (500) سے زیادہ مستند اسماء النبی ﷺ دعائیہ طریقے سے بزبانِ عربی منظوم ہیں۔ تکمیل فائدہ اور آسانی کے لئے ساتھ ساتھ اردو ترجمہ بھی درج کیا گیا ہے۔ یہ قصیدہ عرب و عجم میں نہایت مقبول و معروف ہے۔

حرمین شریفین (مکہ مکرمہ و مدینہ منورہ)، افغانستان، ایران، بنگلہ دیش، امریکہ، برطانیہ، عراق، مصر، سری لنکا، برصغیر پاک و ہند اور دیگر بہت سے ممالک میں بیشمار اولیاء اللہ و عوام اسے بطور وظیفہ پڑھ رہے ہیں۔ تکالیف و مشکلات کو دور کرنے اور قضائے حاجات کیلئے نہایت مؤثر، مفید اور مجرب ہے۔ قصیدۂ حسنیٰ پڑھنا شروع کرتے ہی چند ایام میں آپ اپنے ہر کام میں واضح برکات محسوس کریں گے۔



تصنیف

مُحدّثِ اعظم ،مُفسّرِ کبیر، مُصنّفِ افخم ،ترمذیٔ وقت حضرت مولانا محمد موسیٰ رُوحانی بازی

طیّب اللہ آثارہٗ و أعلیٰ درجاتہٗ فی دار السلام

قلب وروح کی تسکین کا سامان لئے ہوئے ایک منفرد کتاب

اندھی مادیت کے اس عہدِ زیاں کار میں گناہوں کی یلغار بڑھتی جارہی ہے جس نے دولتِ ایمان و یقین سے بہرہ مند باعمل مسلمانوں کو سخت صدمے سے دوچار کررکھا ہے تو عام مسلمان بھی روح واحساس سے عاری اس زندگی میں شدید مایوسی اور پریشانی کا شکار ہیں۔اس مایوسی کے عالم میں گناہوں اور نیکیوں کی حقیقت اوران کی تاثیر سے روشناس کروانے والی یہ البیلی کتاب روشنی و ہدایت کی طرف انسان کی رہنمائی کرتی ہے۔ زبان و بیان کی تاثیر لیے ہوئے یہ عجیب و منفرد کتاب جس کا لفظ لفظ اورسطرسطر دل کے دریچوں پر دستک دیتا ہوامحسوس ہوتا ہے۔ مزید برآں اس مبارک کتاب میں امتِ محمدیہ اور گذشتہ امتوں کے بہت سے بزرگوں کے ایمان افروز واقعات بھی درج کیے گئے ہیں ۔ نیز اس کتاب میں بہت سے ایسے مختصر اعمال ومختصر دعائیں بھی مذکور ہیں جن کا ثواب بہت زیادہ ہے۔

رزقِ اولیاء کے پوشیدہ اسباب

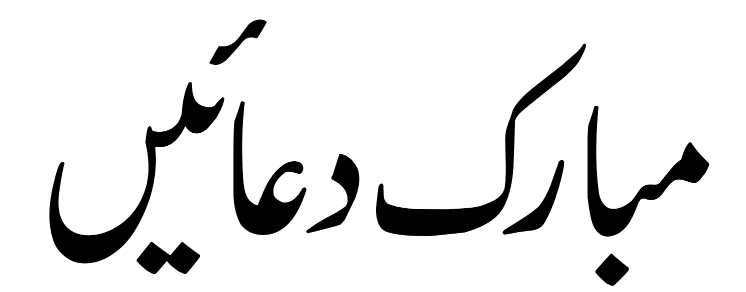
مسمّٰی بہ

تعلیمُ الرّفق
فی
طلبِ الرّزق

تصنیف

محدّثِ اعظم، مُفسّرِ کبیر، مُصنّفِ افخم، ترمذیٔ وقت حضرت مولانا مُحمّد موسیٰ رُوحانی بازِی
طیّب اللّٰہ آثارہٗ و أعلٰی درجاتہٗ فی دار السّلام

رزقِ حلال کا میسر آنا اللہ تعالیٰ کی بہت بڑی نعمت ہے۔ زمانۂ حاضر میں ہر آدمی کثرتِ مصائب اور کثرتِ حاجات کے افکار کی وجہ سے پریشان اور بے چین ہے۔ اس پریشانی اور بے چینی کی سب سے بڑی وجہ مال کی محبت وحرص ہے۔ مال کی محبت ہر برائی اور ہر گناہ کی جڑ ہے کیونکہ اس کی وجہ سے انسان حلال وحرام کی تمیز ترک کر کے ہر گناہ کے ارتکاب پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ اس کتاب میں رزق حلال کی ترغیب اور حرام مال کی ترہیب سے متعلق عبرت انگیز واقعات، ایمان افروز اقوال، درد انگیز حکایات اور بزرگوں کے نصیحت آمیز مواعظ کا ایمانی ذخیرہ جمع کیا گیا ہے۔ موقع بہ موقع مفید اشعار بھی درج کیے گئے ہیں۔ یہ کتاب دراصل حضرت محدث اعظم کی دو قیمتی کتب ''ترغیب المسلمین'' اور ''گلستان قناعت'' کا خلاصہ ہے۔



مرتب

عبدِ ضعیف محمد زُہیر رُوحانی بازی عفا اللہ عنہ وعافاہ

حکومت پاکستان سے ایوارڈ یافتہ کتاب

چھوٹی اور مختصر دعاؤں کا مجموعہ جس نے ملک بھر میں مقبولیت کے نئے ریکارڈ قائم کر دیئے۔ جیبی سائز کی اس نہایت مبارک کتاب میں ایسی مختصر دعائیں جمع کی گئی ہیں جن کا ثواب وفائدہ بہت زیادہ ہے۔ جو احباب اپنے فوت ہو جانے والے عزیز واقارب کے لیے صدقۂ جاریہ کے طور پر اس کتابچہ کو طبع کروا کر تقسیم کروانا چاہیں وہ ادارہ سے رابطہ کر سکتے ہیں۔



پاکستان میں پہلی مرتبہ سی ڈیز پر منفرد علمی تحقیقی دروس
خود استفادہ کیجئے اور علمی احباب کو تحفہ پیش کیجئے
طلبہ، علومِ نبویہ ﷺ کیلئے عظیم علمی تحفہ و نعمتِ غیر مترقبہ
مدرّس
عبدِ ضعیف محمد زبیر رُوحانی بازی عفا اللہ عنہ وعافاہ
ابنِ
محدثِ اعظم، مفسرِ کبیر، مصنفِ اعظم، ترمذئ وقت
حضرت مولانا محمد موسیٰ رُوحانی بازی
طیّب اللہ آثارہ وأعلی درجاتہ فی دار السلام
ابواب الصرف
علم صرف سیکھئے، دُنیا کا آسان ترین طریقہ
تیسیر المنطق
(مکمل کتاب)
علم الصیغة
(مکمل کتاب وخاصیات ابواب)
هداية النحو
(مکمل کتاب)
نحوی ترکیب
(انتہائی آسان جدید طریقہ)
مختصر القدوری
(مکمل کتاب)
مرقات
(مکمل کتاب)
كافية
(مکمل کتاب)
اصول الشاشی
(مکمل کتاب)
شرح التهذيب
تفسیر القرآن
(پارہ بیس تا پارہ انتیس)
دروس البلاغة
(مکمل کتاب)
نور الانوار
(مکمل کتاب)
المعلقات السبع
(ابتدائی تین معلقات مکمل)
شرح الوقاية اخيرين
(جلد اوّل مکمل، کتاب البیع تا کتاب الغصب)
الهداية
(جلد اوّل مکمل)
مختصر المعانی
(مکمل کتاب)
السراجی فی المیراث
(مکمل کتاب)
خصوصیات
نہایت آسان وعام فہم درس جنہیں آپ شروحات کی بنسبت کئی گنا زیادہ مفید پائیں گے۔
ریکارڈنگ نہایت صاف اور واضح۔ نیز ہر سبق کے ساتھ کتاب کا متعلقہ صفحہ نمبر درج کیا گیا ہے۔
کتاب کھولئے، سی ڈی میں سے متعلقہ سبق چلائیے، آپ خود کو کمرۂ جماعت میں محسوس کرینگے۔
خوشخبری: اب تمام دروس www.dars-e-nizami.com سے ڈاؤنلوڈ کیجئے یا YouTube پر سنئے۔
YouTube Channel: Jamia Muhammad Musa Albazi


ابواب الصرف
علمِ صرف میں کمزور طلباء وطالبات کیلئے عظیم خوشخبری
ابتدائی طلباء کیلئے دنیا کی آسان ترین اور جامع ترین علمِ صرف
ترمذیٔ وقت محدثِ اعظم، مفسرِ کبیر، حضرت مولانا محمد موسیٰ روحانی بازی رحمہ اللہ تعالیٰ
کے انوارات وبرکات والا علمِ صرف کا انتہائی مبارک ونافع طریقہ
اب اردو ترجمہ والا ابواب الصرف کا جدید ایڈیشن بھی دستیاب ہے
مدارسِ دینیہ کے بعض طلباء عربی عبارت نہیں پڑھ سکتے، عموماً اس کی بنیادی وجہ علم صرف میں کمزوری ہوتی ہے کیونکہ علم نحو میں مہارت کیلئے علم صرف میں مہارت نہایت ضروری ہے۔ ایسے مایوس طلباء کیلئے یہ ابواب نعمتِ غیر مترقبہ ہیں۔ بڑے درجات کے طلباء صرف تین چار ماہ کے مختصر عرصے میں ان ابواب کو یاد کرکے اپنی علمی بنیاد کو خوب مضبوط کرسکتے ہیں۔
علم صرف پڑھانے والے مدرّسین حضرات کیلئے ایک عظیم علمی خزانہ
مدرّسین حضرات اپنے تلامذہ کی مضبوط علمی بنیاد بنانے کے لئے ایک مرتبہ یہ ابواب پڑھانے کا تجربہ ضرور کرلیں۔ ان شاء اللہ تعالیٰ صرف ایک مرتبہ کے تجربہ سے ہی وہ ان ابواب کو ہمیشہ کیلئے اپنالیں گے۔ پاکستان وبیرون ملک میں طلباء وطالبات کے جن مدارس نے بھی ان ابواب کا تجربہ کیا وہ اس کے ناقابل یقین نتائج دیکھ کر حیران رہ گئے۔
ان ابواب کو پڑھانے اور سننے کا خاص طریقہ جاننے کیلئے حضرت مولانا محمد موسیٰ روحانی بازی رحمہ اللہ تعالیٰ کے بیٹے مولانا محمد زہیر روحانی بازی حفظہ اللہ کے دروس انٹرنیٹ (یوٹیوب وغیرہ) پر موجود ہیں جن سے بآسانی استفادہ کیا جاسکتا ہے۔
مزید معلومات وتفصیلات کیلئے جامعہ محمد موسیٰ البازی رابطہ نمبر 0301-8749911
جامعہ محمد موسیٰ البازی برہان پورہ، عقب گورنمنٹ بوائز ہائی سکول رائے ونڈ لاہور